從神話到鬼話

台灣原住民神話故事比較研究

台灣原住民系列 26

俄羅斯科學院通訊院士
【B.Riftin 李福清】著

晨星出版

從神話到鬼話

台灣原住民神話故事比較研究

俄羅斯科學院通訊院士
【B.Riftin 李福清】著



晨星出版

台灣原住民系列 26

從神話到鬼話

李福清

晨星

關於作者

B.Riftin，漢名李福清，一九三二年出生於聖彼得堡，畢業於聖彼得堡大學東方系中國語文科。為俄羅斯科學院通訊院士，俄羅斯科學院世界文學研究所首席研究員。主要從事中國民間文學、古典小說、俗文學研究，為國際知名的漢學家。

一九九二年應台灣清華大學中文系之邀，任教清大「中國民間文學」、「三國演義」等科目，一九九六年起任教於靜宜大學中文系，教授「台灣原住民文學」等課程。

主要著作有：

《中國神話故事論集》（一九九一年，台灣學生書局）

《李福清論中國古典小說》（一九九七年，洪葉出版社）

《關公傳說與三國演義》（一九九七年，漢忠出版社）

《三國演義與民間文學傳統》（一九九七年，上海古籍出版社）

本書特點

◆為民間文學作正名，並解析神話、傳說與民間故事間之特質和區別。

◆以不同的主題性為本，替台灣原住民各族的神話作一綜合歸納探究。

◆以比較研究法和從歷史詩學角度剖析神話，為台灣原住民神話研究開拓新視野。

ISBN 957-583-596-4
00280
9789575835965
晨星出版 N.T.280

台灣原住民系列26

從神話到鬼話

台灣原住民神話故事比較研究

俄羅斯科學院通訊院士

李福清 B·Riftin 著

From Myths to Ghost Stories-
Comparative Studies on Taiwan
Aboriginal Tales

晨星出版

謹以本書獻給先師

V.Ja.Propp（普羅普）教授

目次

胡萬川教授序

做朋友是有緣份的，一本書在哪裡出版也是有特殊的緣份。我會把李福清教授的這本書介紹給晨星出版社出版，當然是因爲我與晨星出版社的老闆陳銘民先生是好朋友，而我和李福清教授也是好朋友，而這就是這本書之所以會在晨星出版社出版的一個特殊的緣份。

李福清教授是俄羅斯科學院的通訊院士，他會來台灣出版他的著作，緣份是因爲這六、七年來，他在台灣各地、各大學教書，並從事民間文學採集的工作。而他第一次來到台灣是一九九一年，當時蘇聯正從事政治的改革，他之所以會到這個地方長期的工作，當然肇源於蘇聯帝國的瓦解。蘇聯帝國瓦解之後，他就可以出來從事研究的工作了；因爲他研究的是漢學，他原來研究的重點主要的就是中國大陸地區的民間文學。現在蘇聯帝國瓦解，不只是政治上的瓦解，更重要的是，其經濟上處於混亂的狀態；相對於俄羅斯經濟上的不安，台灣在經濟上卻是相當的穩定，於現實上來說，算是可以提供給學者更好的一個研究的環境。李福清教授就是在這樣的狀況底下，來到了台灣，而愛上了台灣，也就這樣一直留了下來。期間因爲共同的興趣、共同的愛好，曾經合作過一些調查研究計劃；這期間他也曾經是我在清華大學的同事，也就因爲這樣子，我對他的研究便稍微有了一些認識。

李福清教授來到了台灣，我認爲給台灣的學術界帶來的是一些比較好的東西。關於民間文學的研究，在以前的台灣風氣是不大普遍的，如果說比較深刻的研究，那是屬於中研院社人

所等，對於少數民族神話傳說的調查研究部份。但是長期以來，這些少數民族的神話傳說重點只被當作是人類學的、禮俗的、民俗的資料來研究，這個是屬於人類學派的一個研究方法。李福清教授帶來的可說是近八、九十年來在歐美，特別是在歐洲所流行的一種研究方法。我們現在比較簡單的說，就是屬於從歷史、地理研究法之後發展出來的比較神話、比較故事的研究方法；他們可以將一個神話，或者一個民間故事放在一個很廣泛的、具世界性的；或者是一個很廣大的地域性的範疇裡面，來做爲一個定位。也就是說，一個故事僅僅從一個地方的一個故事來看，可能不大會了解他的特殊意義；可是這個所謂的歷史地理研究法，也可以說是比較神話故事的研究法，研究的時候，通常將所調查與所蒐集的相類似的幾十個，甚至是幾百個共同類型的故事，來加以對比、排列，然後從中看出這個特殊地方的這個神話故事的來龍去脈，以及它的定位是什麼。這個方法在歐洲是相當風行的，當然最近美國的民間文學界也大量地採用了這樣的方法；但是對台灣來說，這樣的研究方法卻是比較陌生的。

李福清教授來到這個地方，對他個人來說，可說大有收穫；因爲他以前所調查的、所蒐集的，大部分是屬於大陸方面的東西，台灣原住民的民間文學，對他來說當然早有耳聞；可是在資料上，對他來說仍是相當陌生的。他來到台灣之後，在種種機會底下，除了有國科會的資助，他並實地從事了原住民民間文學的採集工作。在這採集整理的過程當中，對他來說這是一個新的領域、新的發現；他也充分利用了他原來所受的嚴格學院派的一個理論基礎，然後將之利用於他所調查的、所整理的台灣原住民的民間文學，特別是神話的部份。

對他來說，這在學術研究上展開了一個新的領域；對台灣來說，更是給了台灣民間文學，特別是原住民的民間文學一個新的研究方向。所以，就這一方面來說，對李福清教授個人來說相當好的；對台灣學術界來說，也是相當好的，眞可謂相得益彰。在這種情況底下，我認爲他調查之後的許多的研究報告，相當的有見地。

而收在本書中的論文，除了神話方面以外，還有關於巨人故事、鬼話，以及原始的民間故事方面的研究，而這後面的三種是學術界有始以來第一次以嚴肅的態度來研究這一方面的論題，特別值得學術界的重視。（註：李福清教授的這些著作都是他自己以中文寫成的，不是請別人翻譯的。）

因爲晨星出版社很早就用心於台灣原住民文學的出版，並且也已經出版了許多關於原住民神話的作品；所以我認爲李福清教授的一個調查研究報告的著作，應當給予這個發行網很健全的出版社來出版，讓他的著作能夠較爲廣泛地爲台灣學術界所了解；而且不只是爲學術界所了解，更希望爲廣大的關懷原住民文學的讀者所了解，這就是我特別介紹李福清教授的書予晨星出版社來出版的原因。

我特別願意在這裡，藉著這篇序文來推薦李福清教授的這本著作，李教授在國際漢學界上是以中國以及台灣地區的民間文學的研究而揚名的。我們希望藉著他這本著作的一個刺激，能夠使台灣地區的民間文學及神話學的研究能夠更上層樓，這就是我最大的期望。

自序

本書《從神話到鬼話》收錄的是作者研究神話及相關題材的論文。這裡的「鬼話」並不是「謊話」而是中國民間文學一個新的術語，即關於鬼的故事。

1992年筆者應邀到台灣清華大學開授《三國演義》與中國民間文學這兩門課並主持一個研究項目「搜集比較研究台灣原住民民間文學」。筆者從大學二年級（1951年）對中國民間文學即有興趣，持續搜集研究漢族、回族、蒙古等族神話、傳說、民間故事及說書藝術，完成了博士論文《三國演義與民間文學傳統》(1970年俄文版，1997年由上海古籍出版社出中文版），但是從來沒有研究過台灣原住民民間文學。來台後馬上展開田野調查。與鄒族學者巴蘇亞・博伊哲努（浦忠成）先生到花蓮縣布農族部落，採錄布農神話故事。隨即發現布農民間文學非常原始，與筆者以前研究的神話故事不同。筆者與浦忠成調查了不少布農部落。

後來浦先生替筆者介紹了布農族的田哲益老師，他幫助筆者搜集南投縣的布農族故事（幾年來一共採錄了一百五十個）文本（text），現在與台大鄭恆雄教授合作準備出版《布農族神話故事集》。

1994年清華大學委託筆者調查台中縣和平鄉泰雅族部落，1995年由台中縣立文化中心出版了《台中縣和平鄉故事・歌謠集》，今年（1997）筆者繼續田野調查工作，採集賽德克族神話故事。

從1992年筆者也開始作台灣原住民神話故事的比較研究，這本書是筆者在此領域的研究成績。

筆者不是民族學家、民俗學家及語言學家，而是民間文學專家，所以試圖用民間文學的研究法分析台灣原住民的神話故事。

無論作什麼新的研究都需要知道前人搜集的材料及他們的研究成果，所以筆者從1992年開始編台灣原住民神話、傳說、民間故事研究目錄（含中、日、西方），現在附在本書後面。因爲本書是學術著作，所以目錄中只列入較可靠的、有學術價值的神話故事集，不包括爲一般讀者或兒童出版的各種改寫本。

1875年俄國年輕海員Paul Ibis（愛沙尼亞族人）從香港來台灣調查原住民生活，並繪製了原住民各部落的人像，回國後在俄國《Morskoj sbonik〔海洋文集〕》（1876年）及在奧地利維也納出版的《Globus》〔地球儀〕雜誌（1877年）發表了介紹台灣的文章，奧地利的雜誌也以他的畫爲插圖。現在，120年之後轉載於這本書上，呈獻給台灣讀者。

筆者特別感謝國科會支持本人從事原住民民間文學調查、採集、整理的研究計劃，經由這些採集的成果，這本書才得以問世。

如果筆者未得到許多中外學者的支持與幫助，這本書便無法編出。像鄒族浦忠成博士、布農族田哲益老師、台中縣和平鄉公所泰雅族陳阿朱先生幫助我作田野調查，採錄原住民神話與民間故事。雲南大學傅光宇教授及其他大陸學者提供了許多比較資料；傅光宇教授還閱讀了此論集的大部分文章手稿，並提供了許多寶貴的意見。又得到日本金子エリカ及清水純二位研究台灣原住民的教授支持，也寄來她們的著作。德國漢學家

J.Bäcker博士，俄羅斯N.I.Nikulin及B.B.Parnickel二位教授及其他同事友人也都幫助我。王秋桂教授特地邀請筆者來台灣作原住民民間文學比較研究；清大胡萬川教授多年的支持，並同意為拙著寫序言，特別表示感謝，還要感謝中研院史語所的李壬癸先生熱心協助原住民語言的校正。過去兩年在清大中文系擔任客座教授，得到中文系的關懷。現在於靜宜大學中文系教中國民間文學及台灣原住民文學，學校系裡也盡力支持我的研究工作，這些都是筆者沒齒難忘的。

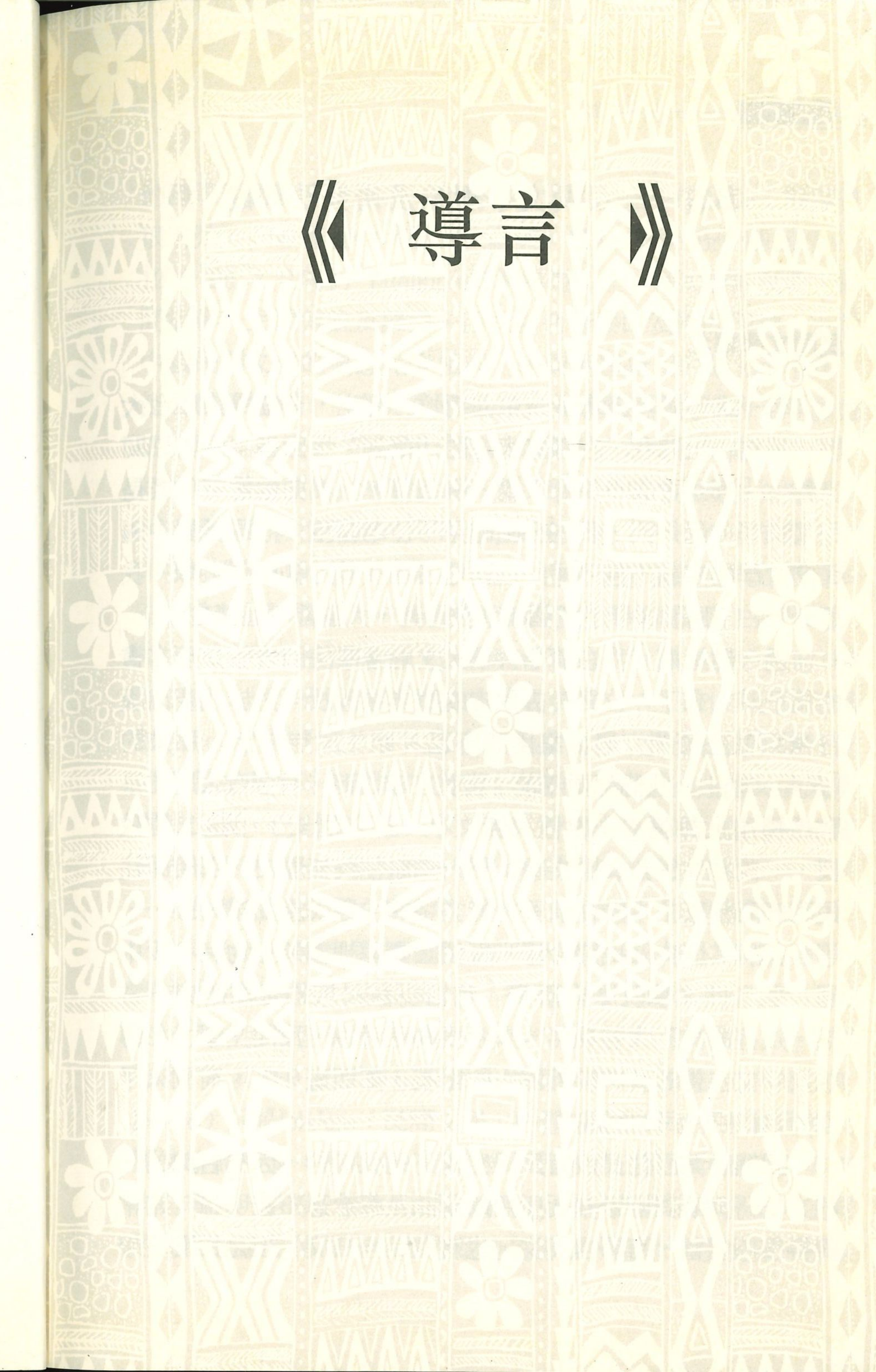
筆者是俄羅斯人，中文是在聖彼得堡大學東方系學的，本書的文章都是筆者用半通不通的中文寫的，幾篇經由清大我的好助理陳素主小姐與沈祐樂先生、魏詩盈小姐及靜宜大學郭蕙嵐小姐潤飾，另外也在此特別感謝詩人王麗華熱心地幫忙校稿。

還要提到漢學研究中心李今芸小姐、政治大學張清文先生、美國黃玉美老師，他們都促成本書的完成。

台中晨星出版社同意出這本書，並盡力幫助筆者修稿及校對，特意感謝社長與編輯。

李福清於新竹清大圖書館

1997.11.30



《導言》

導言——民間文學理論及研究法問題

民間文學釋名

有一次筆者坐公車從台中回新竹，鄰坐，有位畢業於台大歷史系的小姐問我，在靜宜大學開什麼課？我回答：中國民間文學。「那是古典小說？」她一臉狐疑，我便向她解釋什麼是民間文學。過幾天，我在公園碰見一位老醫生，他同樣對中國民間文學的定義不甚了解，以爲是三國演義、紅樓夢之類。我逐漸明白「民間文學」這個概念在台灣，大家都不甚清楚。

過一個星期，我在清華大學人文社會學院圖書館整理本書的稿子時，來了一位研究古代史的歷史系教授，對於我要出版台灣原住民民間文學論集困惑不已，原住民無文字，那來的「民間文學」。我想起兩年前，當我在演講時，有位台大歷史系教授提出批評說：「原住民無文字，即無歷史。」這二位教授，一說原住民無民間文學；另一說原住民無歷史。那麼原住民到底有什麼？中國從前許多無文字的少數民族如苗、瑤……等等都有其歷史及民間文學，每個圖書館裡書架上均有不少中國少數民間文學及歷史研究，包括少數民族的各種簡史。當然，這些簡史不大容易寫，大多要利用考古、民間文學，如傳說及中文古書的資料或外國人的記載，如西班牙人、荷蘭人早期對台灣原住民的記載。

誤解台灣原住民沒有民間文學不是偶然的，因爲台灣的一些文藝研究者對國際學術所用的術語及概念恐不甚明瞭，常常譯得很不妥當，有譯自英文，也有取用自日文。但是民間文學的國際語言並不是英語，而是德文；德文把「folklore」解釋得很清楚，如最普遍的《德文大辭典》《Der neue Brockhaus》，1979, Bd. 2, S.208）對folklore的解釋是：「一個民族的民歌、民間故事、民間傳說及諺語，因此包含音樂的及詩的因素。」與中國民間文學的概念完全相同，也與俄羅斯用的fol'klor相同。德國辭典補充：「在英語國家folklore範圍是綜合性的，等於德文的Volkskunde，即民間文化與民間生活方式（與高雅文化不同）」。最重要的，基礎性的民間文學研究是德文或法文寫的。

俄羅斯有很豐富的民間文學研究傳統，在一百多年間出了不少非常重要的著作。最新出版、也是最豐富的世界神話百科全書（1980年代版），一是俄羅斯的《世界各族神話》（上下册）（註1）；另一是法國的《傳統社會及古代世界神話宗教辭典》（巴黎；上下册1981年）後來譯成英文，在1991年出版題爲《Mythologies》（註2）（兩本百科全書內容不完全相同）；《世界民間故事百科全書》（《Enzyklopädie des Märchens》）在德國編輯出版，已出版了七大本，另外還要出版五本，這是國際學術界的大計劃，許多國家的學者均參予其中（註3）。

台灣翻譯民間文學的術語常出現謬誤，或是誤解；如：1988年台灣中華書局出版的《簡明大英百科全書》中把folklore譯成「民間傳說」（參見第7卷，頁438）；1990年光復書局出版的《大美百科全書》把folklore譯成「民俗」（參見第11卷，頁188）。其實，民間傳說與民俗是兩碼事，特別是民間傳說（legend）只是folklore（民間文學）的體裁之一，並不概括所有民間文學的範圍。最奇怪的是台灣中華書局出版的《簡明大英百科全書》，在第2卷第305頁竟把legend也譯成「傳說」，所有的民間知識是傳說，一個體裁也是傳說，這是一種誤解。所以

筆者在導言中需要特別解釋在國際學術界通行的術語，何謂民間文學？民間文學有什麼特徵？何謂神話？如何區分傳說，以及什麼是民間故事？什麼是母題？……等，亦即解釋筆者在本書中所採用的術語之定義。

「民間文學」這個名稱大約是從西方的folklore轉譯而來。「folklore」這個詞是由1846年英國學者W. J. Thoms開始使用的，原來是民間智慧、民間知識之意。後來「folklore」這個術語，其他西方語文如：法文、德文、義大利文、俄文等也都跟著借用。有的國家使用的folklore是廣義的，包括民間文學、民間風俗、民間知識、信仰等，如英國；有的借用爲民間口頭創作，如俄國；有的像美國有兩個意義。有的學者以爲folklore是民間文學，也有研究cultural anthropology（文化人類學）學者，對folklore的解釋歧異甚大，以爲folklore也包括民間習俗、信仰等等，卻忽略了文藝方面的研究。在中國，民間文學這個術語就等於狹義的folklore；美國學者有時稱爲「Folk literature」（註4）。

中國許多學者以爲俄國不用Folkore這個詞，只用「人民創作」、「人民文學」，（參見高國藩《中國民間文學》，台北，學生書局，1995，頁3）那不符合事實，俄羅斯十九世紀的學者多受德國學術的影響，德國著名批評家、哲學家J.G.Hearder（1744-1830）把所有的民間口頭的作品（包括民歌、散文的故事等）稱爲Volksdichtung（Volkspoesie，民間詩歌），十九世紀俄國學者借用德文的名稱，把民間文學稱爲民間口頭詩歌，但二十世紀，特別十月革命後，二〇～三〇年代都用fol'klor，如出版「Sovijetskij fol'klor」一個刊物，Sokolov院士寫的教科書（1940年版）也題爲「Russkij fol'klor」，只1940年代末因有反世界主義（cosmopolitism）的政治運動，把許多外來詞改成俄文詞，用口頭民間詩歌或口頭民間創作（中國有人譯成人民詩歌那是翻譯的謬誤），史達林死亡之後又恢復fol'klor這個詞，每大學科程也稱fol'klor，聖彼德堡出版的年刊也稱〝Russkij fol'klor〞（俄羅斯民間文學）

民間文學的第一個特徵是口頭的創作，即口耳相傳。第二個特徵是變異性，民間文學作品有無數variants，即各種異文（台灣平常說「版本」，但是口頭作品並不是文人寫的出版作品，無版也無本，所以稱爲「版本」不大合適；而大陸學者用的「異文」，筆者以爲較合適），因爲每個人講故事不完全雷同，所以故事有無數異文，有的異文是一個地區的異文，有的是個人的異文。第三個特徵是集體性，民間文學作品基本上是一種集體創作，民間文學在創作和流傳上帶有許多集體的特徵，反映集體智慧和藝術才能，而不是只有一個人或一個作家的才能。第四個特徵是傳承性與傳統性，一方面民間文學不斷地發生變化；另一方面它又存在著一系列相對穩定的因素，這些相對穩定的因素世世代代流傳和繼承下來，而形成了一脈傳統。所以，可以說民間文學有傳承性也有傳統性，往往新的作品在傳統的基礎上產生。第五是多階段性，因民間文學作品可以流傳幾百年，甚至幾千年，同時常反映這個時代的特徵，所以民間文學作品往往是多階段性的，不同於文學作品一定是一個時代的著作。第六是方言性，因民間文學是口頭的創作且經由口傳的方式流傳，所以它的特徵之一是方言性；用方言創作與表演的，常是地方性的，只流傳在特定地區。有學者還提出民間文學有自發性、匿名性等等特徵，但是自發性與集體性有關，匿名性也與集體創作有關。第七，民間文學分爲「原始的」

(archaic)及「發達的」兩大類，原始的民間文學與初民的社會儀式、舞蹈、音樂是分不開的，所以學者談到原始的融合性(syncretism)。初民的民間文學與儀式有密切關係，而民歌與音樂有關；先進民族發達的民間文學脫離了儀式，原始民間文學仍有許多法術功能與解釋功能，如解釋來源，解釋各種儀式、各種風俗，協助狩獵等活動功能。發達的民間文學主要的功能是娛樂，教育與解釋功能並不多。研究台灣原住民民間文學時，值得要注意的是，它是屬於民間文學的第一類，亦即原始(archaic)民間創作，且與文明的民族如漢族、日本及西方諸族不同，雖然先進的民族民間文學有時還保留原始民間文學的一些因素。

筆者常用民間文學研究家所用的archaic概念，說台灣原住民的民間文學是較原始的。Archaic這個詞譯成中文很不容易。許多詞典譯成「古代的」，「古舊的」，「古風的」；Archaic與archaic culture，archaic period(即太古文化、太古時代)有關。歷史詩學家與考古學家以爲這是最早的，最初的文化時代如美國學者以爲美國東北部任何古代林地文化是archaic culture,基本上譯「原始的」較合適。但是西方諸語稱最早社會爲primordial(或primitive) society，用與archaic不同的詞，同時常用primitive(如primitive religion，即沒有文字的，物質與社會制度較簡單的民族宗教、信仰)。有的學者把這類民族的神話也稱爲primitive，大陸最古代的社會稱爲「原始社會」，台灣常用初民社會，所以如archaic這個詞譯成「原始」，許多人認爲是「原始社會的」，其實不完全對。民間文學家專用「原始」，這個概念，因爲民間文學(神話、傳說、民間故事)中雖然常常保留較素樸的概念及因素，但也有隨時代而改變的痕跡。有些

民族的民間文學保留很多原始的概念，神話與故事情節很素樸，也很簡單。一般至二十世紀尚保存初民社會制度的民族，如南太平洋諸島或澳洲一些原住民，其民間文學中也保留許多原始的因素。如果我們把台灣原住民諸族民間文學(特別是神話與民間故事)比較一下，可看出社會組織較先進的排灣族擁有許多情節複雜的故事；布農族則相反，保有較原始而古樸的神話與民間故事情節。如果我們把台灣原住民神話故事與其它地區較原始的民族(如玻里尼西亞，或亞洲北部，美國印第安人等)民間文學比較一下，可見台灣原住民民間文學是非常原始的，爲什麼，這是一個很大的問題。根據陳奇祿教授及其他台灣學者研究台灣土著文化代表南島文化的古型，也是基本形態。台灣土著在五六千年至一千年前之間，分批進入台灣，由於台灣的特殊歷史地理位置，他們在台灣穴居以後，一直到漢人大量移入時止，頗爲孤立，與外界甚少接觸。台灣土著則由於孤懸海外，獨能不受影響，因此台灣土著獨能保存最純淨的南島文化。在這意義上，台灣土著，在東南亞和太平洋文化的研究中，特具其重要(註4甲)。筆者比較研究台灣原住民神話故事也發現它們保存故事的古型，有很原始的情節與母題。

民間文學也與俗文學不同，民間文學是口傳；而俗文學是建立在民間文學基礎上，用民間文學的描寫方法與形式所寫成的書面文學作品，主要是爲民間低階層市民讀者而寫的。中世紀西歐，十七、十八世紀的俄國都有民間讀物，但沒有像中國那麼豐富的俗文學。常常有人問，通俗文學是否與俗文學、民間文學相同？筆者以爲不同，通俗文學是繼續俗文學傳統，爲了廣大群衆所寫的，雖然文學藝術價值不怎麼高，但讀者很多，如香港的武俠小說、天津馮驥才的作品(《神鞭》、《三寸

金蓮》等），西方稱之爲popular literature；通俗文學是指書面上的，而不是口頭的口傳文學。爲什麼民間文學或口頭文學叫做文學？因爲與書面上的文學同是語言創作，也有各種文體、體裁，一些類似的表現方法，民間文學與文人文學都是語言藝術。

台灣有許多人常常問我，我研究哪時期的民間文學？哪一時期的原住民民間文學？這都是不甚合理的問法。因爲筆者採錄的布農族射太陽的神話、洪水神話或原始的民間故事都不是1993年或1995年的作品，它是非常古老的神話故事，但無法明說是那一個朝代的。致於文人文學，若提出這樣的問題可能比較合理，因爲可以回答是唐代的或民國現代的作品等等。但有些文學如印度古典文學常常只能說「古代作品」，因無法決定是什麼時代，什麼世紀的。當然民間文學也有新體裁和新的作品，如新民歌，但與神話、傳說、民間故事不同。

民間傳說或故事可以流行好幾百年，如果我們把二十世紀採錄的孟姜女故事與唐代孟姜女變文比較一下，可發現歷經一千年了，但故事情節仍可以保存下來。民歌卻不同，據俄羅斯學者說，一首民歌約可以流傳兩百年。比如中國歷代民歌選，每個朝代都有新的民歌，像明代與清代的民歌便不相同。二十世紀採錄的傳統漢族民歌，在明代許多民歌選或清代中葉民歌選均未出現。當然儀式歌或神話體材的古歌可以流傳許多世紀，特別是在沒有文字的社會，如苗族古歌或台灣原住民儀式歌等等。民間敘事詩也一樣，可以從古代流傳到現在，但是民間諺語、歇後語大概與民歌相同，大部分每個時代都有新作。如筆者發現的明代萬曆時期的三百多個歇後語，絕大部分與目前流行的，或已搜集在各種歇後語辭典中的率皆不同。總的來

說，筆者研究的台灣原住民民間文學作品，保留了許多非常古老原始的因素、情節、信仰和觀念。但有時也有後加入的，一般很難斷定是受到什麼時期產生的因素；或許是外來的，如基督教的影響，或中國漢族故事的影響（但不多）。

比較研究法

研究台灣原住民神話故事，筆者採用的是比較研究法。如把一個民族中各種不同部落的神話故事，加以比較，即可以查明哪一個神話是全民族的，哪一個只屬於一個部落的。像台灣原住民各民族中許多部落都有自己的人類起源神話，且與其他民族不同。同時，也可以把幾個住在同一個地區、一個國家、一座島上的民族神話故事互相比較，如此，則可查明每個民族的神話故事之特點，或幾個民族神話故事之共同性，然後再把台灣原住民神話故事與鄰域，如菲律賓、中國大陸、越南、緬甸、泰國等國家民族神話故事做比較，更可以查明哪些情節只有台灣原住民才有，哪些是與大陸或南洋共通，這稱作地理比較法，另外也可作歷史階段的比較研究。

如果我們作故事情節之比較，會發現某一個故事(常常會發生在許多故事中)的情節，許多民族一樣類似，這可能有三種原因：一、這些民族有親屬關係，古代有一個種族（ethnos)，後來分成幾個民族，如古代有東斯拉夫種族，後來分成俄羅斯，烏克蘭與白俄羅斯三個民族；或藏族與彝族有共同的祖先，大約四千年之前才分裂（註5）。所以在古代，一個種族常有共同的來源，所以有共同祖先的民族常有共同的神話故事情節。二、一個文化區住著不同的民族，各有不同的來源，但因住在同一個地理環境，就會有類似或相同的物質文化，也常有類似

的神話故事，如亞洲北部的Chuckchee與北美Eskimo人的神話的例子。

住在同樣的環境作同樣的事業，如海島上的漁民或山地的獵人可以有同類的神話故事情節，這既不是同一個來源的民族神話故事；也不是一個文化地區的鄰族之作品，這只是同一個類型的現象。如玻里尼西亞與美洲印第安人都有丈夫下冥界找回死亡的妻子的故事，但是這兩個地區的民族從來就沒什麼關係，只是類型相似而已。或小姐陰戶有牙齒，結婚之後丈夫馬上死亡，後來用石頭打斷牙齒，問題就解決了。該故事在美洲印第安人也流行；日本阿伊努（蝦夷,Ainu）也有.；台灣的布農族也有，但是台灣原住民與美國印第安人一定沒有什麼關係，那麼說這些故事是一個類型的，與同樣的原始觀念習俗有關。

當然，一個故事從一個民族地區可流傳到另一個民族，但要注意的是古代神話一般不傳到另一個民族，除了一個部落或民族消滅了另一個部落，在幾個部落，或幾個族群合併之時，也接受原來部落的一些神話、信仰、儀式等。民歌也是很少流傳到另一個民族，但民間故事較容易從一個民族傳到另一個民族，譬如：苗族有不少民間故事是從漢族流傳來的；台灣卑南族也有些故事或母題，如拋繡球是從漢族故事傳來的，可說是一個文化地區的例子。但有許多神奇故事從古代印度傳到中國、韓國、日本，又往西傳，從印度到波斯、阿拉伯、西歐、東歐，一直到北非洲及美洲（如古巴），那是歐洲人移民而帶來的。有的故事是口傳的；有的在文獻中（如佛經上）從印度傳來中國，又經過韓國傳到日本而在日本流傳到民間，轉變成口頭故事（註6）。

研究民間神話故事時，如發現有共同的情節，應該有三個

可能：一、民族有共同的來源；二、在同樣的社會有同樣的觀念，信仰基礎上產生了類似的母題與情節，那是類型學的例子；三、也可能是從一個民族流傳到另一個民族的故事。

筆者以為作神話與故事研究，一定要作較有系統的比較，能夠查明每個民族民間文學的特徵、情節的特點等問題。唯作比較時應該注意上面三個不同的源由，更要注意民間文學交流的情況。

民間文學母題及研究法問題

利用民間文學研究法，筆者當然也利用一些國際學術界的術語，因在台灣較少人使用，所以應該特別解釋，如母題。

母題（英文motif或motive）是民間文學與中世紀文學研究常用的術語。母題意義與動機有關，可說在敘述情節中，具有動機功能而反復出現的特殊行為、實物、背景、情況等等。如說有一人（故事人物）穿衣服到城市，這不是什麼固定的母題；但如果說人物戴了陰帽（人家看不見他）坐在飛毯就可到東邊太陽的遠方……，那麼由這句即可看到幾個民間文學母題，如陰帽、飛毯、神奇國家之旅。有的母題有神奇的意義，如「感生」即女人沒有與男人性交的而懷孕；如神農母親見龍而懷孕；或鄒族神話中，有一個小姐撈了一個木材，拿到家裡放在床下而受孕，都是典型的神話感生母題。有的母題只有在神話才有，如「造人」——用泥造人等等；有的母題在民間敘事詩中才有，如毆鬥之後結拜為弟兄（民間故事也有結拜為弟兄的母題，但很少）；或民間故事典型的母題，如老倆口子一輩子無子，老了偶然生了（或撿到孩子）。但也有古代神話母題進入後來的傳說、民間故事、說書以及古典小說、戲曲等。

民間文學中，一個母題可以有三個不同的形式：一般的形式，弱化（淡化）的形式（如結拜弟兄之前不是打架而是吵架或比賽，較量），有時也有強化的形式（如本來是父母離開家裡去那裡，但加強形式；用父母死了，即永遠離開了）。

除了母題淡化之外，研究神話、傳說、民間故事也要注意故事情節的各種因素（包括人物、背景、各種情節中有意義的細節等）的轉化（transformation）。根據俄國V. Ja. Propp 教授的研究，在故事轉化中，我們可以發現簡化、擴展、變形、強化與削弱、內在替換、現實的替換、告解式的替換等。因這些轉化在台灣原住民神話故事大概沒有，在先進民族的民間故事才有，因爲V. Ja. Propp教授〈神奇故事裡的轉化〉已有中譯（註7），所以在此不再仔細介紹。

1932年美國St. Thompson教授編了《Motif-Index of Folk-Literature》（六大本），1952年出修訂版（註8），內容爲世界民間文學及與民間文學接近的中世紀文學採用的各種母題。每個母題均編上順序號碼，也有基本的、概括性的母題，另有副母題。如F0是到另一個世界之旅；F1是夢中去另一個世界；F2是沒有死亡但轉移到另一個世界，F2.1是神奇的丈夫和死亡的婦人一起昇天…；F10是到天上之旅…；F17是旅行到太陽之土等等。每個母題及副母題並附有注釋，哪些民族，哪些書有此母題也註明了參考資料。Thompson母題索引問世之後，不少學者也編出了一個地區民間文學的母題索引。如筆者常用美國B. F. Kirtley編的《A Motif-Index of Polynesian, Melanesian and Micronesian Narratives》（NewYork1980）〔玻里尼西亞，美拉尼西亞與麥克羅尼西亞叙事故事母題索引〕；八十年代，中國文化大學金榮華教授編的六朝志怪小說母題索引（註9）等等。有

些學者編輯的各種故事集也附母題索引，如金榮華教授編輯的卑南與魯凱兩族民間神話故事集都有母題索引（註10）。

有學者以爲母題是情節單元。一般來說，一個故事情節不是只有一個母題，常常是兩個、三個或多個。如我們對一個故事情節進行母題分析，可見故事中除了母題之外，還有各種人物行爲或生活描寫。

1928年俄羅斯V. Ja. Propp（普羅普）教授（1985-1970）出了一本《民間故事形態學》（註11），本書首開民間故事結構研究之先河，並證明母題並不是情節最小的情節單元。母題可以分解爲許多人物行爲，對情節的發展具有決定性的行爲，他題爲「功能」（function）。如神奇故事第一個功能：人物（父母或只有單親，孩子或其他家裡的人）離開家裡；第二個：離家之前禁止留在家裡的孩子不許作什麼，如開門、出外等；第三：人物觸犯禁忌等等。一共有三十一個功能，但每個功能有許多各種的形式，如第十八個功能「人物戰勝加害者」有六個說法：一、決鬥中勝利；二、比賽勝利；三、打牌得勝（這可說是淡化的形式）；四、人物與加害者稱量，看誰重量大（也是淡化的形式）；五、不戰鬥而殺死加害者（如殺死睡覺的加害者）；六、加害者被趕走（也是淡化的形式）。Propp教授因爲研究故事結構提出許多各種關於民間故事的看法，所以他雖然研究先進民族的民間故事結構，但對分析台灣原住民原始的故事也很有幫助，特別是爲了查明原住民民間故事的特點及其與先進民族民間故事之差別。

筆者是世界著名民間文學家V. Ja. Propp（普羅普）教授的學生，1950年代聽了他三年的課。他的《民間故事形態學》（Morphology of the Folktale）是結構主義研究先驅，在世界許多

國家皆有翻譯出版（如美國有兩種譯本、法國有兩種、韓國有四種譯本，另外在日本、義大利、波蘭、巴西、羅馬尼亞、匈牙利、斯洛伐克等國也都有譯本）。他的第二本書，可說是延續第一本書，稱為《神奇故事歷史根源》（1946年）在第一本書中，他研究神奇故事結構。而第二本書主要是講述內容起源，用比較法表現出許多故事母題情節，與原始儀式，特別是與成年禮的關係。這本書在國外翻譯本出版，如義大利、德國、韓國、日本等。這本書中V. Ja. Propp教授利用玻里尼西亞等南洋島神話故事做為材料，以研究台灣原住民神話故事，筆者則常引用Propp教授的研究成果。西方許多學者以前只看到《民間故事形態學》，常常產生誤解，不知其後尚有第二本，所以以為Propp教授不注意故事的內容與發展。法國Lévi-Strauss教授寫文章分析Propp的論點時，也不知他的第二本著作，因為第二本書大約在八十年代方開始譯成外文。Propp教授自己每次都強調這兩本書是有連貫性的，代表了他的神奇民間故事研究的兩個方面。美國在1984年才出了較全面的V. Ja. Propp教授論集英文版，也包括《神話故事歷史根源》中的兩篇文章（註12），但不知有無英文全譯本。

除了Propp教授之外，筆者也常引用另一位世界著名的俄羅斯民間文學理論家，E. M. Meletinskij教授的著作。他與他的三個學生繼續Propp的研究，寫了《神奇故事結構之問題》（1969），已有了英文譯本（註13）。他寫的《神奇故事人物研究》一書（俄文版1958）及其他的書，如《英雄敘事詩起源》（俄文版，1963），「古亞細亞神話敘事詩」（俄文版，1979）及《神話詩學》（俄文版，1976；北京商務印書館中文版，1990）與新著《文學諸原型論》（俄文版，1994），另外還有許多關於神話

及故事的文章，對研究台灣原住民民間文學特別有用。他的文章及書也有許多語言的譯本。

Meletinskij教授特別注意原始民族神話、故事，如亞洲北部或南洋諸島，他為了解釋民間文學發展史的規則，也以比較研究法來表現。他有許多很有意思的觀察結果，研究台灣原住民民間文學亦可採用，如研究原住民孤兒的故事。

1994年E.M.Meletinskij 教授出版的文學原型（archetype）研究，分析原住民神話也有用，是很重要的一項學說，要注明文學原型與一個民間故事原型不同。原型之學說原本是瑞士心理學家C. G. Jung（1875-1961）所提出的，他是分析心理學的開創人，闡揚了「集體潛意識」的學說，繼而發展了法國Lévy-Bruhl(1857-1939)的學說。Jung以為原型是集體的無意識思維的凝神表現。後來各國有許多學者繼續發展他的學說。Meletinskij最主要是提出文學原型，這是各種故事母題的象徵，如神話中的偉大母神生育之腹的象徵是以海底、水泉、土、洞、城等來表現。其中關於原住民神話研究，「洞」是很重要的，因為不少民族神話都說最早的人出自洞中。但是Jung及他的追隨者並不研究情節，只有E. M. Meletinskij教授才提倡文學（民間文學與文人文學）原型學說（註14）。他研究神話，民間故事以及俄羅斯古典小說中的各種原型與其變形。在台灣原住民神話研究中，Meletinskij原始文學原型（神話）顯得特別重要，如最古老的原型母題怎麼展開為故事情節，用什麼手段等等。

此學說以及其他V. Ja. Propp與E. M. Meletinskij研究都與歷史詩學有密切的關係。十九世紀下半葉俄羅斯A. N. Veselovskij（1838-1906）院士提出了歷史詩學學說。後來有不少學者擴充

了他的基本觀點。歷史詩學的目的是利用世界各族民間文學及文人文學作品來研究形象，描寫方法的歷代演變及各種藝術發明。什麼是藝術發明？可舉一個例子來說明：現代文學都描寫人物的內心，人物心裡想什麼。中國文學是從宋元「平話」才開始描述人物在「想」什麼。在「平話」之前只描述人物作什麼及說什麼，有時人物的「曰」可能也是他心裡的「曰」，不是從口中說出來的，且大都不怎麼清楚。很可能這個發明與宋元說話人（當時說書人）的創作有關，但限篇幅在此不能仔細說明。歷史詩學說的歷史時代不是指朝代，如唐代、宋代等，而是大的歷史時代，歷史發展階段，如原始時代、古代、中世紀時代（筆者同意一些歷史學家以爲中國中世紀時代，從三國時代開始，從文學史來看，中國中世紀文學大約一直到十九世紀末至民初。）每個時代的文學有自己的特點，但是要劃分民間文學的歷史階段並非那麼容易。正如上面已說過，民間文學作品是多階段性的，可是用歷史詩學的研究法則可以分出，哪些情節是較原始的，哪些母題有神話來源；哪些描述方法是最古老的，哪些是較晚期的。筆者較同意俄羅斯學者的看法，不少西方學者也同意文化進化論，如美國學者A. Armstrong研究文藝歷史演變的過程時提到：「從舊石器時代藝術及神話許多根據，證明使我們想到動物或獸形神發展到人格化的神或更準確的說人類先想到獸類有超自然之力，後來才描述人格化的神，因此如創世紀或洪水神話中，創世者或他的協助者是動物……這些神話大概較早於人格化的人物神話。」（註15）。

如我們用台灣原住民洪水神話爲例並與古代中國治水神話作比較，可以看到最原始的是布農族神話。在布農族神話裡，引發洪水的是一條巨蛇，牠堵住水流，造成洪水。其他許多民

族神話也相同，認爲洪水是巨蛇引起的，如印第安Hapi人，因古代神話思維中，蛇與水有密切的關係（註16），而在布農神話中，停止洪水的是一隻螃蟹，牠把蛇剪成兩段，幫助人類退卻洪水。鄒族的洪水也是由巨大的動物——鰻魚所引起的，退卻洪水的同樣是螃蟹；但在打敗鰻魚之前，牠提出一項條件——人類要給牠幾根小姐的陰毛。牠爲什麼要小姐的陰毛？沒有說清楚，但是世界各族的民間文學中，故事人物擁有一隻動物（經常是一匹馬）的幾根毛，以證明自己占有牠。在這裡，螃蟹要小姐的幾根陰毛，但其目的沒有交待清楚。

再看泰雅族的洪水神話，這個神話由日本學者佐山融吉與大西吉壽二位教授在1923年用日文發表，在眉原、南澳、鹿場、南勢及Kaokan社很普遍，洪水神話情節大意如下：古時發生洪水，原因是木材堵住出水口；或是女人把梳掉的頭髮丟到水中，而塞住了出水口（泰雅族禁止把毛髮扔到溪流，如見到水流中的毛髮要拾起來（註17），到底是先有這個禁忌，然後才有此說法的神話，很難證明）。此時海神告訴一位占夢老人，只要獻給他一個女人，洪水立退；然人們把醜女投到海裡，洪水沒有退。直到投了美人之後，水才退了（註18）。這裡顯示了幾個問題：泰雅族民間文學中未提到海（註19），不只無海神的概念，也無神的概念，只有utux（靈魂、鬼等等），是不是日語譯者改了？因原文未發表，無法從原文得知。大陸思奇先生爲泰雅人稱洪水爲「大海」（註19甲）。1935年日本語言學家小川尚義與淺井惠倫二位教授發表了泰雅洪水神話（原文與日語對照），是在大豹社採錄的（註20），那裡只說水增成海（意義是像海一樣）。人們相談水是否自然增加？或此處有誰（日文寫「彼得」）要求什麼（註21）？左邊發表原文拼

音，每詞之下有日文逐字翻譯，泰雅原文中並無海神，但是右邊意譯寫「河神」，可能是日本學者補充的，泰雅人無此概念。看來是經佐山融吉與大西吉壽二位改成這樣。

1991年李來旺先生出版的《泰雅族原有生活形態研究》一書（未註明出版社），也記載「泰雅族洪水傳說」，唯不像原始材料，大約是新的改寫。其中提到「至高無上的神」，必定是從基督教借來的（頁105-108），唯不像原始資料，所以不在此分析。

1923年佐山融吉與大西吉壽二位還發表了賽德克族Batoran社洪水神話，內容與泰雅神話很相似，也是把女人獻給海神。但1935年日人發表的Taroko（太魯閣）賽德克人口述的洪水神話與1923年發表的不同，採錄的地點也不同，但未提是什麼海神，只說一少女與青年人乘箕入海，漂到遙遠處，把塞住海路的芥草取掉，水就流出去（註21）。這大概是另一種說法，可能把人作犧牲當作大海的變形及轉化。在這個故事中，消退洪水的不是超自然力的動物或什麼自然力量（日文譯成海神），而是一般的兩個人，用自己的力量阻斷洪水，回家之後，得到了酬勞(很多魚、穀物等）。也可能1920年代日人發表的屈尺社採錄的是較簡單的說法：人們把一對俊男美女投入水中，水忽然退了。人們下山一看空鍋中有很多魚，山谷也生長穀物（註22）。這是比較仔細的異文。據Propp教授的研究，水神得姑娘而助人的母題只存在於農業社會，如古代埃及、墨西哥、印度及中國（把姑娘送給黃河神河伯）（註23）。當然泰雅族這個神話與其他民族不同，而是比較古樸。因為供給水的不是海神，是投水的青年，也是人自己消退了洪水。

如果我們繼續比較，看看古代中國大禹治水神話，治洪水

的大禹是個人格化的人物，是典型的文化英雄。大禹治水的辦法也與古代水利有關，不僅是退了洪水而已，而是治水。這是全世界洪水神話中唯一治水的例子（註24），應與古代中國很早就有的水利有關。禹是人，但幫助他治水的是動物：黃龍，應龍，烏龜等。所以，可見大禹是晚期人格化的文化英雄，但是神話中還保留他原來動物本性的痕跡就是幫他的野獸。這幾個例子恰好反映出幾種不同的洪水神話發展的階段。問題不在於大禹治水神話記錄於二千年前的古書《山海經》、〈天問〉等，而台灣原住民神話採錄於二十世紀，問題在於這幾種洪水神話反映出幾個不同的社會發展和神話思想發展的階段。據Propp、Meletinskij、Armstrong等學者的學說，從神話歷史發展觀可以分析這些神話的特徵及演變過程。雖然歷史演變的問題各學派有不同的看法，甚至有完全否定社會發展階段者，筆者繼承民間文學大師之學說，從歷史詩學角度來分析台灣原住民神話故事，也要指出否定民間文學歷史演變學說的人，一般都不是民間文學學家而是人類學家、民族學家等。他們研究的方法，及研究的目的完全不同，不大注意民間文學是語言藝術，有其獨特的發展規律、體裁結構和傳播等特點。

自從十九世紀末在俄羅斯民間文學研究者，開始提到民間文學中的多階段性的觀念和意義，雖然民間文學作品保留了不少以前階段的因素，但在許多世紀口頭流傳中也會有演變，吸收新的生活特點。如現在採錄的台灣閩南、客家人的神話故事中有不少新生活的細節；如女媧為運石補天而發明了火車（註25）。同時筆者在越南發現女媧信仰與神話，保留了非常原始的信仰（崇拜女媧陰戶，用泥作陰戶模型，儀式之後磨成粉，撒在田裡為了有好收穫），應是比漢代《淮南子》及其他古代

文獻描述的女媧神話還原始（註26）。

十九世紀起，有許多學者開始討論神話故事共同的情節問題。例如在十九世紀七○年代，英國學者E. B. Tylor提倡新的看法，他以為世界所有的民族經過同樣的歷史階段，從原始社會到現在的社會演變；從簡單的社會到發達的社會，原始人的思維全世界是同一的或類似的，所以同類的神話母題是同類的心理產物。雖然Tylor的論點從今天來看不一定完全對，但不少古代神話母題如感生等大概與原始思維有關係，因為全世界原始人思維類似，所以許多沒有什麼關係的民族會有同樣的母題。後來英國A. Lang教授提倡另一個解釋：因為原始社會有許多共同的儀式，共同的社會組織，所以有共同的故事情節，如三個兄弟的故事中，弟弟是勝利者，這個與古代社會繼承財產有關。按V. Propp教授的研究，上述之事均與成年禮有關。二十世紀初，法國L. Lévy-Bruhl教授寫了奠基的著作，他專門研究原始人的思維。原始人思維與現代人思維不同，Lévy-Bruhl稱為「前邏輯思維」，這個理論是研究思維心理學的歷史變化；雖然現代法國有名的C. Lévi-Strauss教授提出新的原始社會思維學說，在許多方面與Lévy-Bruhl學說不同且對立。唯Lévy-Bruhl的意見對古神話故事研究較有用，如他提出原始思維基礎不是因果關係，而是參與觀念，即人自己與自然界是分不開的，沒有人與動物是對立的，人沒有把自己跟自然分別出來。台灣原住民有不少故事（如布農族女人與野豬有性關係的故事；男人與狗交換生殖器的故事等等），常有這類思維的痕跡。

這些學說已是許多年前，二十世紀有很多新的學說，如法國 Lévi-Strauss(李維・史陀)的學說，他用結構主義方法研究神話，常以美洲印第安人神話為例。

Lévi-Strauss對原始的邏輯也有新的看法。他以為「神話思維所用的邏輯和現代科學所用的活躍情況並無二致，其間不在智力的質而在所思考事物的本質方面。」

Cl. Lévi-Strauss的主要研究是神話的邏輯，神話中的形象邏輯和原始思維.，結果與以前的學者相反，他以為原始人的思維並不是那麼簡單，軟弱無能的（他以美洲印第安人神話為例）。他以為「由於神話的目的是提供一個能夠克服矛盾的有邏輯性的模式（如果矛盾是眞實的話，它不可能成功）。在理論上，無數的結構便會產生，它們彼此之間都有微小的差異。這樣，神話便螺旋式發展直至原來產生它的智力衝動衰竭為止，它的發展是持續的，但他的結構是停滯的。」Lévi-Strauss的許多考察對研究神話邏輯非常重要，但他對許多民間文學的問題並無興趣，與Propp教授研究故事結構、民間故事體裁特點、故事情節，很不一樣。筆者認為Propp教授的研究成果，對研究台灣原住民神話故事情節特別有價值，所以常利用Propp和Meletinskij的理論。比如Propp與Meletinskij及其追隨者對神話與民間故事歷史發展的特徵要特別注意。Lévi-Strauss對這個問題卻無興趣，但從民間文學角度研究台灣原住民叙事故事，是非常重要的。

Meletinskij教授自己把歷史多階段性的研究法與結構主義及符號學（semiotics）研究法合併來研究世界神話及民間故事，得到很好的結果，眞是結構主義與歷史主義「必然相互助長」（註27）。

Lévi-Strauss與Propp二位教授的研究方法也互相對應，因他們所研究的角度不同。Propp研究叙事體的直線次序，以表示出故事的文法，如何產生，來界定這種文體；Lévi-Strauss的方法

是根據二元對立在基本模式或整體理論中，顯示出故事中基本文化背景的模型（註28）。Meletinskij教授一方面保存了Propp所認爲神奇故事是當社會結構在轉變時，從神話演化出來的這個歷史解釋；另一方面又包括了當代民俗學所構成的更複雜的口傳故事的模型。想同時應用Propp的理論與Lévi-Strauss的理論，來分析神話與民間故事特徵、發展等問題是很必要的。筆者以爲Patricia Carden女士已分析了Propp及Meletinskij二位研究法；陳炳良教授已譯成了中文，讀者可以自己參考（註29）。

Meletinskij並不是唯一想把Propp學說與當代結構主義並用的人，西方人也有同樣的企圖，如法國著名文化史家A. Ju.Greimas教授認爲結構是非持續的，並斷言歷史的重要功能在于鞏固體系，限制對偶然事件的玩弄，因而將結構主義分析應用于歷時性範疇。Greimas教授也同意發揚V. Ja. Propp的研究法。美國A. Dundes教授強烈批評Lévi-Strauss以其理論研究北美印第安人民間故事時，特別利用闡揚V. Ja. Propp教授的民間故事形態學。他也查明印第安人故事比歐州民族故事結構簡單，如Propp教授在俄羅斯民間故事（其他先進民族民間故事亦同）發現許多（31個）功能；Dundes教授在印第安故事只發現四個重要的功能（他不稱functions，而稱motifemes）：禁止、犯禁、後果與消失（註30）。有些故事只包含缺乏（lack）或使人物消失。因爲印第安人的故事比西歐故事原始、素樸得多，所以它們的結構也簡單。台灣原住民神話故事情節大概比印第安人還素樸、簡單，所以它們的結構大概也很簡單，這個問題可再深入研究。可見各國學者用Propp教授的論著研究各國的民間故事。筆者企圖利用一些Propp的觀念與研究法來分析台灣原住民神話故事。

神話、傳說及民間故事之區分

因台灣研究民間文學的人不多，搜集民間文學的人不一定是民間文學專家，所以引用的概念不大清楚，特別是對民間文學某一些基本的概念並未加以釐清，如常常把神話、傳話及民間故事等同應用。早期日本民族學家也不分台灣原住民神話、傳說、民間故事，一般都稱「傳說」，如佐山融吉與大西吉壽二位在1923年出的《生蕃傳說集》，凡例中也只用「說話」和「傳說」兩個詞，並寫「分類沒有一定的標準」；1935年台灣帝國大學出版的《原語による台灣高砂族傳說集》中也把所有的text稱爲「傳說」。台灣學者也常常用傳說這個名詞，如李亦園院士在他的文章敘述：「所謂傳說，係指folk-tale或folk-narrative而言，可以包括神話學家所謂神話（myth）、傳說（legend）和民間故事（folktales，fairy tales）三者」（註31）。李亦園院士提的神話學家的看法與一般民間文學專家相同，所有的散文的「說話」（folk-narrative）可以分爲神話，傳說與民間故事。其他台灣學者也大多使用「傳說」這個名詞，許世珍先生研究人類起源神話，用「傳說」這個名稱（註32），陳國鈞先生亦同（註33），金榮華搜集採錄出版卑南族及魯凱族神話、傳說及故事之時，用最概括性的「口傳文學」名稱；但爲了作民間文學研究，特別是比較民間文學研究，一定要把搜集的材料用科學的標準分類：

I .神話：這個術語中國本來沒有，從日本借用過來，大概最早在1903年在《新民叢報，談叢》（36號）發表者的蔣觀雲（1866-1929）一篇題爲〈神話歷史養成之人物〉出現。蔣觀雲1902年赴日本，所以用日本學者用的術語，日本把西方用的

myth（英文、法文、德文、俄文等文同）譯為「神話」；但是myth是古希臘詞，希臘語把所有講的故事稱為myth，此詞無神的意義，有的中國學者（如北大段寶林教授）解釋神話為關於神的故事是不正確的。

據民間文學理論家及筆者個人研究（利用全世界的材料），神話主要的特點是：

一、神話描寫有著特定的時間範圍，即是所謂開天闢地，史前的時代。有些民族很清楚畫分神話時間與我們現在的時間，例如較原始（archaic）的民間文學，澳大利亞原住民把神話時間特別叫作「夢幻時間」。總之，神話時間並非歷史時間。有人認為孟姜女故事是神話，那完全是不對的。孟姜女故事情節與萬里長城及秦始皇時代是分不開的，所以孟姜女當然也不是神話人物。

美國何廷瑞教授寫的很正確，台灣原住民神話時代與歷史及現代時間分得很清楚，在神話時代宇宙還沒有形成現在的形式。人類的起源及形成，或是人類是從什麼物質變（出）來的？神話時代的人生與歷史時代不同，不工作、不生病、不死；那時也還沒有立什麼儀式，也沒有什麼技術；人們可以隨意變形，變成動物、植物、石頭等；人可與動物通婚；人們可以上天，下地府或水府，即到另一個世界。

二、神話描述人類的起源及我們習慣的制度、慣例、生活規矩、環境週圍，包括地形、河、海，是怎麼形成的？怎麼把渾沌(chaos)變成宇宙（cosmos）的？

三、神話可以分為兩類：(一)較原始的神話，其人物是動物，如北美印第安人及北亞民族神話中的烏鴉或祖先，如在澳洲原住民族神話中，或其他神話人物常是文化英雄等。(二)較

先進的古文明民族神話，如古希臘神話、古印度神話中，人物是各種神，神話描述他們的行為。神話發展史研究之學者以為大概最古老的是關於動物的神話，即解釋各種動物的特徵，最早的人是動物；或相反的，動物原來是人（如泰雅族說以前祖先時鳶鳥也是泰雅人），大概也是很原始的觀念。半人半動物的祖先（像半人半蛇的伏羲、女媧）也是很原始的觀念。人類的起源；太陽、月亮及星宿的起源，也是屬於最古老的神話。但宇宙起源神話並不是那麼原始的。

四、神話與原始崇拜、原始祭典及儀式有一定的關係。當然，現在這些關係可能不大明顯，但是在古代卻是很重要的。原始神話隨著時間、社會文化型態的改變，再加上宗教信仰的因素摻雜其中，會形成所謂民間神話；或宗教神話。譬如，最原始的社會並沒有神的概念，直到後來神的概念形成之後，神話（myth）才變成關於神或半神的英雄故事。例如在古代印度、希臘及北歐，神話在某種祭典上被講述（或頌唱）——也被當作在成年禮上，老人（年紀大的人）向受禮青年人教誨的內容。

五、神話有神聖的、獻給神的（sacred）特性。在沒有形成神的社會，神話當然沒有這個功能。神話不能隨便講的，這種習慣，大概與這種概念的原始儀式有關。

六、神話有推究原因的功能（etiology function）即解釋各種東西、動物、人類、祭典、儀式來源或特點。

神話以描寫上古神話人物（動物）行為的故事來解釋現在的宇宙狀態，如天很高——因為有一個婦人搗小米時，用杵撞打了天一下，天就變高了（布農及其他台灣原住民神話）。

一般神話用一些像前例的描述制定現在的規矩，如神話時

代一粒米可以煮一鍋飯，一家可以吃飽。有一次一個懶惰的小姐想一下子煮很多米，抓一把米放到鍋內，後來一粒米就不能煮一鍋飯了（布農等原住民神話）。

七、神話有特殊的英雄角色，是動物或人。在發達社會中之神話往往含有神、半神、各種文化英雄、創世者及建立世界的規律之人物等等。相反地，原始社會的神話中，建立世界規律的常常都不是人而是動物（如在亞洲北部許多民族神話中都提及的烏鴉）；或祖先，文化英雄而非神或半神。

八、神話的典型人物是所謂的文化英雄，即獲得各種「財富」，如取火、食物等，或作發明，如伏羲發明魚網，或教人類工藝、耕田等，如神農。

九、神話邏輯特點之一：用反面證據來解釋情況，即從前在神話時代都是相反的，而後來因故變成我們習慣的「現在」的情況，例如那時女人有鬍子，男人卻沒有，後來因嬰兒吃奶不便，丈夫便與妻子交換了鬍鬚（鄒族神話）；或從前男人有月事，女人沒有，後來因為狩獵的不便而交換了（布農神話）。

十、神話中英雄作的事一定為全人類（全部落）。如后羿射日，是因為人類受不了十個太陽之熱；大禹治水並不是為自己，而是為全人類；伏羲造魚網等東西也是為全人類。

十一、神話一定有情節、可叙述的內容，以故事的型態表現。

十二、神話也有特殊結構及特殊情節的展開，如1.故事戲劇化。2.加入母題，即相類似、同義性的母題，如造物描寫再加上謀取此物之描述；或一個人物謀取許多東西，還是幾個人物謀取一個東西。3.象徵性的倒置（如描寫怎麼從青蛙肚子取水之後，加上青蛙吸盡所有的水為開端的情節）。4.反否定的平行描寫（如一個人物作好事情，另一個人物模仿他，但結果卻是相反的；美拉尼西亞神話中，有兩個兄弟，一個造出美麗的女人；另一個一一模仿他，但造出的女人都很醜）。5.「梯子」即先描寫人物怎麼得到工具，然後描寫他的重要功績；如先描寫人物怎麼尋找寶劍，然後他用這把寶劍怎麼殺一條惡龍。6.換喻（metonymy）及隱喻之轉化，即神話母題謂詞用在各種代碼（據Lévi-Strauss的理論）；如先描寫神話人物饑餓（食物代碼），後描述他的性交淫欲（性代碼）等，其中有的情節展開的方法在後期民間故事中有重要的作用（註34）。理論家作這個結論是觀察了各地區、各種民族的神話材料，是完全正確的，但在最古樸的台灣原住民神話中我們只能找到其中一些特點。

十三、因神話在原始社會有神祕功能，所以這些神話不可以隨便講，譬如不能講給女人或小孩子聽。神話是部落的「歷史」，男孩子長大了，快要過成年禮時，才可以講給他聽。新幾內亞中，山區的巴布亞人講神話是在特定的小房子，其他地區的巴布亞人講神話是在男子會所（女人決不能進去）。因原始人相信語言也有魔術之功能所以去狩獵時講神話故事可以招來野獸，巴布亞人相信雨季初期在菜園講神話有助于蔬菜的生長（註35）。每次講神話的人都是男人。由台灣原住民的神話可見這古老原始社會傳統的痕跡。如筆者調查布農與泰雅族民間文學時，百分之九十五講神話故事的人都是男性。每次問，神話故事是誰講給您聽的？回答的都是父親或伯叔；只有一個人說是母親講給他，但他的母親是巫婆，那是很特殊的情況。如問父親什麼時候講給您聽？回答是十歲、十一歲，從不對年

紀小的孩子講，正與文明的、發達的民族不同；一般文明社會都是母親或奶奶（有時是祖父）對年紀小的孩子講故事。原住民男性對年紀十多歲的講神話故事，是原始社會要過成年禮入男聖會傳統的痕跡。阿美族還保留古老的傳統，宇宙起源神話只對男祭司（sapalunau）或近代頭目來講述，講神話時，他要遵守各種禁忌（註36）。據1980年代的調查，雅美族講神話的人也是男性，但老人說如他們的父母不知神話，不會講給他們，可問叔（伯）父，或遠親。現在是只要誰知道神話都可以講給有興趣的人聽（註37）。

1892年聖彼得堡出版了世界第一本中國神話研究，作者S. M. Georgievskij教授把書名題爲《中國神話與神話觀》，把神話與神話觀分開，筆者以爲有道理。如天上有幾個太陽，那是一個神話觀，或月亮有白兔也是神話觀而不是神話；神話是一個故事，如英雄怎麼射日，洪水是怎麼消退的等。古希臘myth就是用講的故事，筆者用神話觀與神話兩個術語，就是這個意義。書中也用「神話故事」，一般的意義是神話與民間故事，因在原始民間文學常不容易分開，所以筆者用這個「綜合性」的術語。

中國有時也談到神話的廣義與狹義。鄒族學者巴蘇亞・博伊哲努（浦忠成）博士1996年出版的《台灣原住民的口傳文學》一書中寫：神話原有廣狹之義，前者包括所有具神仙鬼怪內容的傳說，故事、筆記、野史、小說、雜錄和地方風物志等；後者則是指原始社會流傳、敘述超乎人類能力的言行故事，也就是「關於神們超凡行爲的故事」（註38）。浦忠成先生解釋狹義的神話完全正確，但是他提到有人解釋神話的廣義不可以接受。民間文學研究是一門國際科學，與理學與社會科學相同。

基本的概念、定義是國際性的，不可以在中國把電力或電腦自創一個定義，美國又有其他的定義、法國有第三個定義。文學、民間文學亦同，如散文（prose）全是同一的觀念，充其量只能談論每個國家其散文的特點。神話、傳說、民間故事亦然，應有國際共用的定義，如神話（myth）是什麼？在這個定義基礎上可以（應該）說明各民族神話的特點。作定義要有根據，其他學科亦相同。如果我們同意有的中國學者寫神話是「關於神們超凡行爲的故事」，那伏羲的故事應該就不是神話；因在古代中國伏羲不是「神」，而是典型的文化英雄。布農或鄒族洪水故事也不是神話，因制止洪水的不是神而是螃蟹。美國印第安人及亞洲北部許多民族有烏鴉創造世界的故事也不是神話，因爲不是「神們超凡行爲的故事」。但是基督教的、佛教的、道教的、其他宗教的「神們都作超凡行爲」，也有許多描述這些行爲的故事，那怎麼辦？這也是神話，但稱爲「宗教的神話」與原始神話或古代神話不同。

Ⅱ.傳說（legend）：其形成約比神話晚一些。傳說與神話及民間故事不同：

一、神話描寫的是創世、史前時代；傳說描寫的是歷史時代，人物常常也是歷史人物。

二、神話解釋一些最基本概念的來源，如宇宙起源、火的起源、人類起源、洪水等。而傳說解釋一些不那麼重要的東西的來源，如魯班怎麼發明鋸子；或一個名菜來源；或一道地名的來源等等。但傳說中解釋的功能一定是從神話流傳下來的。

三、神話一般與信仰、儀式有關，傳說的基礎卻是歷史事的件。古時人相信神話是眞的，後期人們相信傳說講的是眞實的事；傳說一般以一定的事跡作題材依據，所以有其眞實性與

可信性，傳說往往以歷史事件和人物為描寫的對象（所以中國歷史傳說最多），因此傳說也具有紀念性的功能。

四、神話講全人類、全部落、全民族的事。傳說講的是一個人物的事，一個小地方；如一個村、一個鎮發生的事，或一個氏族的事。

五、傳說有鮮明的地方性，描寫的人與地方都含著濃厚的地方性（特別是地名、名勝傳說及特產傳說等）。神話一般無那麼濃厚的地方性。

六、因大部分傳說有地方性，所以流傳的一般不是全國，而是有限的地區（如一個城市：蘇州傳說、北京傳說等）。

七、雖然傳說與民間故事不同，民間故事人物不是歷史人物，描寫的地點也不是固定的地方；傳說雖然有些神奇的因素，但描寫的事情發生在實有的地方，在歷史時代裡，人物經常也是眞實的人物。

八、傳說往往與各種行業有關係，差不多每個行業都有自己的傳說，如木匠、皮匠、中醫師及礦工等都有自己的傳說。很多行業也有他們的祖師傳說，如木匠有魯班傳說；豆腐師傅有樂毅傳說等等。神話與民間故事則與行業沒什麼關係。

九、傳說與宗教有關係，有專門一類稱為宗教的傳說，西方有時稱legend就是宗教的傳說。中國有佛教、道教的許多傳說，如觀音傳說或各種仙人傳說。

十、傳說也經常借用一些民間故事的表現主題與方法，如一些民間故事情節單元（motif母題）、民間故事結構模式，如三疊式、串連式。但是傳說的結構與民間故事不同。

十一、宗教傳說有一類是廟宇傳說，中國古廟非常多，廟宇傳說當然也就不少了。

Ⅲ.民間故事與神話、傳說也不同：

一、民間故事一般是口傳的散文敘述，有的民族具有可吟唱的詩體故事；或散文中人物的對話是用詩體吟唱，但這樣的例子不多。

二、一般學者認為民間故事與神話不同之處，是民間故事與儀式、宗教、祭典等，各種信仰無直接的關係；而神話則否。民間故事主要功能不是解釋各種東西的來源，而是提供一些娛樂，有如消遣的讀物一樣。

三、民間故事與神話不同。神話主要的目的是解釋宇宙狀態，宇宙各種變化及建立當時的規定。民間故事沒有解釋性，民間故事主要描寫人物的狀態及其變化，克服各種災難；或描寫家庭生活及家庭之內的衝突。

四、民間故事的內容是各種不平常的事情（幻想的、奇異的或生活中的）。這個特點與早期的小說相同（如六朝小說，唐、宋、明傳奇或宋、元、明話本小說），但是民間故事有特殊的結構及特殊的表達方法，也是口頭的故事。

五、民間故事描寫的事情，雖然不是現在發生的，但也並不是像神話那樣在史前太古時代、創世時期，只是「從前」而已。

六、民間故事與神話不同，敘述的不是全人類的事，而是個人的、一個家庭的事情。很多故事無論是中國的，還是俄國的、德國的，常常故事的第一句便是「從前有一戶人家，一個老人，一個老太太……。」，這種描寫的方式並不是偶然的。

七、神話在描寫世界，或世界模型時，都是用象徵的方法。但民間故事，描寫的對象，描寫的方法，情節結構都與神話不同。可是由於民間故事產生在神話基礎之上，所以民間故

事有不少從神話借來的母題。我們已說過神話有推究原因之功能，有些民間故事雖也保存推究原因的結尾，但解釋的都是一些小事情（如爲什麼兔尾很短之類），不是人類生活基本的事（像火的來源等等）。

八、民間故事可分三類，動物故事（animal tales）、神奇(幻想)故事（fairy tales）及生活故事（novelle），每一類都有特殊的結構，典型的情節及藝術表現方法。

九、從全世界民間故事來看，民間故事也可以分兩大類：

1.較原始的民間故事，有人叫作「神話故事」（mythological tales）。

2.發達社會文明民族的民間故事，平常學者寫神話有神聖的（神秘的）意義；而民間故事只有娛樂的意義。但是對於較原始的社會，較原始的民間文學這個區別不一定會那麼清楚。

十、一般人大多不相信民間故事的內容是眞實的，只認爲神話與傳說是可信的，但較原始的原住民則無此種情形。

中國從本世紀初把民間故事稱爲「童話」。「童話」一詞是從日本借用來的。根據周作人所說，是從日本十八世紀小說家山東京傳開始。十九世紀有名的小說家曲亭馬琴第一次用童話這個詞全確定了（註39），大約與德國格林兄弟編的聞名世界的德國故事集名稱有關，這本書題爲《Kinder und Haus Mä rchen》直譯.：「爲了兒童與家裡的民間故事」，德文Märchen，就是「民間故事」，書名無「童話」的意義。「童話」是作家爲兒童改寫的民間故事，如丹麥Andersen（安徒生）最有名的《講給孩子們聽的故事集》是最典型的例子，但這是文人創作，民間故事中也有一些以少年兒童爲主要對象的故事；或小孩子自己講的故事，但一般很難從民間故事中區分出來。趙景深早在

1924年即將童話分爲三類：民間童話、教育童話與文學的童話（註40），民間作品與文人作品不同，所以最好把口頭的民間故事與文人寫成的的童話分兩類。

這是民間故事的定義與特徵。雖然全世界民族差不多都有民間故事，但大約只有幾個民族有專門的名稱。如德文把民間故事稱Märchen；英文也用從德文借的外來詞也用folktale.。Märchen只指民間故事，但台灣編的英漢辭典，如最大的東華書局出《英漢大辭典》（1992年版）中把Märchen譯成：「民間故事、神話、童話」，就把本來非常準確的名詞譯模糊了。中國還有人談到廣義的民間故事，說包括神話、傳說、童話、寓言等富有想像性或幻想性的口頭文學作品。而狹義的民間故事主要指現實性較強、幻想成分較少的「口頭創作故事」（註41）。那麼世界最多最典型的神奇（幻想）故事是什麼？最典型的不是民間故事嗎？這樣的解釋歉難接受。

台灣原住民沒有專門的名詞稱呼神話、傳說及民間故事。布農人把所有用講的說話都叫作halihabasan，意思是「古事」。泰雅族也無神話、傳說、民間故事的概念，他們只說ywaw raran，即「古事」（ywaw是事，raran意思是「古」）。排灣族有一些不同，他們有Mirimiringan（milimilingan），意義也是「古事」，「古代故事」（H. Egli譯爲〝die alte Geschichte〞，據他的解釋mirimiringan是不可靠的，但還是有一些可信的故事）和tja-u-tsikel（ tjautsiker）「新的故事」，即可靠的故事，據H. Egli解釋這類故事的內容上尚需求證（註42）。

可說排灣族把古老的不大可信的故事，與近代的可信的故事分爲兩類。

其他民間文學觀念的分界

除了上述的三類文體(即神話、傳說、民間故事)之外，還有一類是鬼故事，大陸學者稱爲「鬼話」。這些故事與民間故事不同，與神話也不同。Aarne-Thompson編的《民間故事類型索引》只包括一些愚鬼的故事，所以有的學者專門編鬼故事類型索引，如芬蘭L. Simonsuuri教授編的《芬蘭鬼故事類型與母題索引》(1961年德文版)E.V.Pomerantseva教授領導下她的徒弟編了俄羅斯鬼話類型索引(用俄文與德文)(註42甲)。因鬼故事無專門術語，她把這些故事稱〝Mythischen Sagen〞，可譯爲「神話故事」，但不大合適，因爲沒有表達它們的特點。德文現在用〝Dämonologische Sagen〞即「鬼故事」。鬼話與迷信的關係非常密切，是產生在原始信仰、迷信基礎上。一般這類信仰(或迷信)沒有了、消失了，故事也消失。此與民間故事不同。鬼故事的結構與民間故事也不同，鬼話的社會功能與民間故事更不一樣，一般講話者的目的是表達信鬼之意義，警告人們有危險(註43)。

除了鬼的故事、鬼話之外，筆者還分析巨人的故事，巨人故事大概也很特殊，與神話也不同，雖然民間故事中也有關於巨人的故事，Aarne-Thompson類型索引中有專門的「愚蠢巨人的故事」一類，但與原始的巨人故事迥異。原住民巨人故事與鬼故事有一些相似，但也不完全一樣。關於它們的特徵詳看「巨人故事」一章。

散文之叙事作品中，還有民間笑話，Aarne-Thompson類型索引有專門的類別；但筆者沒有發現台灣原住民有什麼笑話，問起布農人，他們回答說：「他們講的故事都是非常嚴肅的，

認眞的，老人從來不給年輕人講什麼可笑的故事，我們從來沒有聽過。可能老人喝酒會講一些好笑的故事，但是現在誰都沒印象。」當然筆者調查布農族也發現有兩、三個故事，從今人的眼光來看，有些可笑，譬如小姐與蚯蚓性交的故事，但很可能在當時這是完全嚴肅的故事的變形。

台灣原住民之來源

台灣原住民的來源至今無準確的答案，考古學家發現台灣有舊石器時代的遺址與新石器時代的遺址；但太古時什麼人居于台灣，很難回答。據原住民民間傳說，台灣古老的居民是小黑人，賽夏族有祭矮靈。現在原住民祖先據說是從外地移來的，但他們從那裡來？有各種不同的看法。李亦園院士只用「土著民族」稱呼，顯然不同意他們是原住民。台灣官方用「原住民」這個名稱，所以筆者亦用官方的名稱「原住民」。

台灣原住民都是austronesian即南島語系民族，居中太平洋及南太平洋諸島，也是所謂的南島語族。南島語族遍佈於太平洋和印度洋中的島嶼以及東南亞的兩個半島(中南半島和馬來半島)；北起台灣，南至紐西蘭、東至南美洲以西的復活島，西至近非洲東岸的馬達加斯加島，中間包括菲律賓、印尼、馬來西亞、新幾內亞等地，總人口約兩億。還要補上越南山地的幾個南島語族，如Jaraj、Rhade、Cham等族。

但這是現在的情況，古代並不完全如此。很可能五、六千年前，在大陸江南及東海濱地區，如福建等地也住著南島語族的人。那時南島語遍佈大陸南部與台灣，蘇門答臘及美拉尼西亞，很可能亞洲大陸及澳洲之間的島嶼上住的也都是南島語族。語言學者以爲古老的，最早從語系分出來的語言現只有在

新幾內亞、美拉尼西亞及台灣（註44）。有的學者以爲泰（壯、侗）語族即現在的大陸少數民族如壯、布依、傣、仡佬、黎等，及越南的泰族、儂族等祖先與南島語族都有親屬關係。

除了南島語族之外，亞洲大陸還有austroasiatic，即南亞語族。有學者如夏威夷大學R.Blust教授以爲南亞與南島語系在太古時是一個語系，發祥地是雲南南部、緬甸北部，後來從那裡遷移往東至台灣等地，往西到印度東部（註45）。如果這個假設是對的，我們研究台灣原住民神話故事也應與這些南島語、南亞語族及泰（壯侗）語族神話故事作比較；也要注意印度東部、東北部的神話故事。有學者如美國P.K.Benedict教授以爲苗瑤語也屬於南亞語系，所以也應注意這些民族的民間文學。

至今大陸的南雲仍有南亞語族，如佤族、布朗族及德昂族；筆者努力搜集、利用這些民族的民間文學材料，可惜越南南島語系民族的筆者只找到極少的材料。有學者以爲古代中國東南部的越族是南島語系的，但是是否如此，待考。無論如何仍有學者以爲古代江蘇、浙江、福建文化與台灣原住民有相似之處，所以作神話研究，這個地方的材料也要注意。

根據台灣民族學家許木柱教授最新的研究，台灣原住民大概也有幾個來源，一是亞洲大陸；另一是菲律賓；第三個是南洋群島。據許木柱教授的看法，阿美、Pazeh巴則海族（平埔族之一）與卑南族形成一群，與菲律賓Manoboro族有關係。排灣與魯凱族有相似之因素，但這兩族與菲律賓Tagmanua與Budkinon族有較密切的關係，鄒族與布農族比上面所提的民族成分更複雜，他們與菲律賓Subanun族有關係，但Subanun族本身與菲律賓Badjaos、馬來西亞及Trobriand島上的Jakun族有密切的關係。泰雅、邵族與賽夏族完全是不同的社會文化，大概是另一個來源（註46）。這個結論與語言學的看法不太一樣，但是值得重視。

台灣民族學家黃應貴教授在1984年發表了一篇很重要的文章，題爲《台灣土著的兩種社會類型及其意義》。他把台灣原住民九族的社會組織、首領與財產繼承及宗教作比較，結論是台灣原住民有兩種類型的社會。一是較複雜的制度，如排灣、魯凱（二者有貴族）、鄒族、阿美族、卑南族；另一類較簡單，如布農、泰雅、雅美族。第一類階級性的體系，也充分反映在其宗教信仰中；第二種社會中，政治權力及生產工具均不像前者爲某一群所壟斷，親屬制度的非單系傾向更使財產控制權不易持續而穩定地爲某群體所持有。同樣反映精靈信仰，支配整個社會生活（註47）。

黃應貴教授沒有提出社會發展的問題，只寫第一類型可稱前資本主義階級社會（pre-capitalist class society）；第二類型——非階級社會（non-class society）。筆者不是社會學專家，但認爲這兩種不同類的社會，反映了早期封建之前的社會組織。如從黃應貴教授的論點出發又往前走一步，可說是布農、泰雅與雅美族（即黃應貴教授的B型社會）比A型——排灣、魯凱、鄒、阿美、卑南族的社會原始，也保留較多原始社會的特徵。A型社會民族比B型發達，研究台灣原住民的神話故事也可見這兩個不同制度的社會神話故事之區別。當然神話故事情節與人物形象有時保留很古老、很原始的面貌，有時較簡單的B型社會，如雅美族，卻有較複雜而與排灣族類似的宇宙觀，（也可能是因雅美族與台灣原住民其他族不同，與菲律賓Ivatan族接近）所以依從關係不是那麼直接，但還是有，這些社會的種類及區別一定要注意。

台灣原住民民族才剛形成？有的民族，如雅美族有明顯的自我意識，大概因爲雅美族安居在一個小島，島上無其他族，卑南族大約十九世紀已形成，因1875年調查台灣的俄國海員P.Ibis提到大部落一卑南，北至與漢人之交界，東至太平洋，其他他提到的部落是較小的，沒有組成後來的民族，但日本人類學者二十世紀初調查台灣原住民已提到各民族。

台灣、日本及西方學者研究台灣原住民九族的社會與文化，都以台灣原住民中一個民族爲主。中國大陸把台灣原住民稱爲高山族，說是一個民族，那完全是誤會。大概因1945年之後，台灣有人把日文的高砂族改成高山族，大陸至今也用這個名稱。但日人早已用布農族、排灣族等族之名稱，同時把台灣原住民稱爲高砂族(takasago)。據日本《廣辭苑》（東京，岩波書店，1982，頁1356），高砂族是台灣原住民別稱，琉球語把台灣稱爲Takasangu，所以日人從前也稱台灣原住民爲takasago。而Takasangu是否是琉球語也是個問題，日本人把台灣也稱小琉球，所以也可能原來是台灣（原住民）之詞，筆者寫信請日本大塚秀高教授指教，他查了許多詞典，問了幾個日本專家，解釋如下：takasago可能一面與高山takasa有關，另一面與中文打鼓山一打狗一高雄（日語takao）或與日語鷄頭籠（日語tasakakado）一鷄籠一基隆有關，可能早期日人來台灣北部把台灣稱爲tasago（鷄籠），來到台灣南部的稱爲tokasago（打狗，打鼓山）後來稱爲（takasago）高砂（原意詞典上查不到）。據台灣陳奇祿與吳家君先生之說，1923年時，日本裕仁親王（即日後之昭和天皇）訪台灣，改「生蕃」爲「高砂族」（註47甲）。不知1923年前日人用否「高砂族」這個名稱，待考。

除了原住民九個民族之外台灣還有已漢化的平埔族（從前大約有十族左右）。每個民族有自己的語言，有不同的神話、信仰、風俗，且民族的來源不同，這都足以證明這並不是同一個民族。大陸研究台灣原住民神話故事的學者，欠缺此一觀念，他們把台灣原住民看成一個民族，他們所陳述的神話，常也就無法正確地歸屬於原住民的某一族，有關台灣原住民神話資料大部分也未注明材料來源，只知從那裡採錄，所以筆者不敢用。

對原住民各族之民間文學田野調查成果

台灣原住民的民間文學搜集工作已有一百年的歷史，1885-1887年台灣鵝鑾鼻燈塔守望人英國George Taylor發表幾篇有關台灣原住民文章，介紹他們的風俗、信仰與神話故事。1887年他在倫敦出刊的《Folk-lore Journal》雜誌，發表他在南部採錄的台灣土著（aboriginal）故事及描寫土著族講故事的情況（註48）。據他觀察，原住民去狩獵，獲得獵物之後在山林間草地吃飯休息，這時講故事的人會開始講他的故事。特別是在雨季；有時連續講好幾天，在情節最緊張的地方停止，明天繼續。聽衆一天比一天多，直到出現另一個也會講故事的人一他的競爭者。這些描述很有趣，因爲其他採錄者都沒有描寫講故事的情況，特別是在早期。只是有一問題：如我們所知道的，原住民所有的故事都較短，不像中國漢族的說書，他們的故事怎能連續講幾天，像說書的在最緊張的地方停止？是不是講許多短的故事？或是從前原住民講的長故事都失傳了？

從世界民間文學的比較研究來看，一般較原始的民族講的故事都比較短（如澳洲原住民，北亞各民族等等）。日本學者

在十九世紀末年、二十世紀上半葉搜集的台灣原住民神話故事也很短。

G. Taylor未註明他採錄的是那一個民族或那一部落的故事，但是他自己與阿美及排灣人保持聯絡，並學會他們的話，所以大概是搜集他們的神話故事，更正確的說應該是排灣族的故事。

排灣人是台灣原住民中文化最發達的民族，也是有貴族的民族，他們的故事情節也比其他原住民複雜。根據G. Taylor所說，排灣故事家特別喜歡講一個從天上降下人來的冒險故事，他也描述一個故事說：天界（G. Taylor寫的beyond the sky，即在天之上面）的一個年輕人拋球（排灣人有「特地準備許多由樹皮剝成條狀再纏成球形的刺球；年輕人爭相將球拋向空中，再利用青竹竿在空中刺球的儀式」（註49）的故事，年輕人拋球應與這個習俗有關），忽然球落到裂縫中，年輕人拿矛要取球，但用了太多力量，刺穿了天，球落到地上，他自己也落到地上。正好有兩個姑娘在太陽下撒小米，要晒小米，聽到掉下來的聲音，以爲是下雨，一看掉下來的是一個人。他來到她們面前，問他的球落到那裡？姑娘叫他去問蓋房子的石匠們；石匠們叫他去問折蘿藤的人；折蘿藤的人叫他去問賭徒；賭徒叫他去問漁夫；漁夫告訴他，他應該去問球落地處附近的人，不要問離掉下來的地方太遠的人。他又回到那兩個姑娘那裡，她們笑了笑，說如果他幫助她們挑水、搗米、撿柴，便可以告訴他球在什麼地方，年輕人同意（姑娘們有些奇怪，爲什麼他一定要那個球）。找到球之後年輕人就在那裡拋球，因爲他拋球的技術非常好，大家都來看。他連續拋了五天的球。後來姑娘們派他清除樹木，以便耕田種大麥。其他的人都在砍樹，年輕人卻只用繩子綑住樹技、樹梢，人家都發怒，以爲他是懶惰的人，姑娘們也罵他一頓。但他說請等一等，他會比其他人迅速把耕地整理好。第二天早晨，他走到耕地，把一條繩子拴在一棵樹上，把其他與它綑在一起的樹一下子都拔出來了。然後他呼來一陣風，把地掃乾淨了；又叫一百個鋤頭來耕地種葫蘆。葫蘆熟了之後，自動滾到倉庫，大家往裡面一看，滿倉庫都是大麥。這些葫蘆還有個特點：只有主人才可以拿它們，旁人不行。他去狩獵時，雖站在不好的地點，但每次都獵到好多的獵物，滿房子都是鹿角。他還可以把水變成酒，他毫不吝嗇地給人家喝，還供給好菜；但人家都找藉口要殺他。社裡只有一個老人對他很好，年輕人想回天上，但不願意違反姑娘之約。有一次他準備筵席，請社人，吃完之後，他舖了五百張鹿皮，請人家比賽在鹿皮上跑而不會滑倒。幾個人試了試，都失敗了；只有他能跑而不會滑倒，大家都很生氣，要殺他。年輕人拿鹿角造梯子，要爬上天，大家看到他要跑掉，拿斧頭要砍梯子，但是斧頭滑下來，反而打到他們自己。年輕人回到天裡，天裡的人不認識他，以爲他是闖入者，也要殺他，好不容易才死裡逃生。G.Taylor沒有寫完故事後部分的情節，只說這個故事與中世紀的小說(romances)相同，有幸福的結尾（註50）。

1935年台灣大學出版的《原語による台灣高砂族傳說集》收錄的排灣族故事中，有這個故事的異文（variant），有排灣語拼音及日語翻譯，是日本人採錄的（註51）。如果我們把兩個記錄對照一下，可以發現：二〇～三〇年代，記錄的故事情節沒有那麼複雜，有趣的是故事中一個老女人取代了兩個姑娘（雖然兩個姑娘的角色也是較靜態的，故事中沒有發生什麼愛情，如天上的人與姑娘的愛情關係是許多故事的情節），天上

降下來的年輕人（在日人採錄的故事中他名字叫Sapu Lungan）也沒有表現他的魔術（如把水變酒），只是返回天上（因爲社裡的人不喜歡他，要殺他）。他豎起攜帶的小砥石，砥石就變長了，一直到天上，代替他用鹿角造的梯子。日人採錄的故事也無發達的民間故事常有的情節：一個人找什麼東西，有人叫他到木匠那裡，木匠推給鐵匠等等。日人記錄的異文也無此情節，許多其他細節也缺乏，一、很可能問題在於G. Taylor並不是一字一句記錄，可能幾個人講的複述，而日本要記排灣原文，特別是在那時還無錄音機。日人也沒有註明他們用什麼方法記錄，只知採錄的人是語言學家，他們主要的目的是發表原語的text，對故事內容沒什麼興趣。二、因爲距G. Taylor聽故事之時已過了30多年，可能故事情節已有些變形。

Taylor也寫到講故事的人據自己的想像力潤飾故事情節使人物經過很多種複雜的狀態（註52），很可能這個故事的情節變化較大。Taylor聽的也許是較好的說故事者；日人聽的是較差的說故事者。1989年瑞士神父H. Egli出版他採錄的排灣故事中，也有較長的作品，如〝Varhulialiau「落到地府」〞（註53）。H. Egli提到過排灣族在白天不講故事，在夜裡全家圍在一起聽故事（註54）。所以很可能較長的，較複雜的故事在排灣族還是較流行的。G. Taylor還介紹一些動物故事，如一個動物故事「兔子與穿山甲」，後來日本人也採錄了，也是排灣族的故事（註55）。

當然Taylor介紹的故事中，也有後人沒有採錄的，如猿與螃蟹的故事（猿與螃蟹喜歡一個小姐的故事）。或兩個漂亮小姐的故事：她們受不了父母罵她們把太多時間花在裝飾上不做家事，她們就跑到樹林裡；有兩個青年人去找她們，看到小姐們在海濱，就叫：「找到妳們了」，小姐們以爲青年人有壞意就投海淹死了；兩個青年人因後悔而用刀互相刺殺。或說兩個青年人同時愛上了一個小姐，決定以決鬥來解決這個難題；後來一個膽怯跑走了，第二個扔了石頭，把他打死了。很像漸漸變成傳說的生活故事。或另一個兩個小姐的故事，他們以爲年輕人都不夠好，自己蓋房子住在村外，不想嫁人。後來兩個都生了孩子，孩子的父親原來是一個住在村外的老人等等。雖然G. Taylor只敘述故事大概的內容，但他的資料，非常寶貴，因爲保存很多早期的情節。

日本學者從十九世紀九○年代開始調查台灣原住民。調查各民族習俗，同時採錄各種神話、傳說及民間故事，主要是用日文在《東京人類學會雜誌》發表；也編各種選集，如佐山融吉與大西吉壽合編的《生蕃傳說集》（台北，杉田重藏書店，1923，728頁），是材料很豐富的一本書。大部分是佐山融吉教授採錄的，也刊載有名的民族學家伊能嘉矩氏採錄的平埔族的故事，附南洋及印度支那一些類似的故事。只有一個問題，就是早期日人發表的資料，包括那本很重要的書，都無原文。這是很遺憾的，因爲常常很難明白原文有什麼概念，是原文這麼說的？還是譯者這樣寫的？只有1935年台北大學言語學教室小川尙義及淺井惠倫二位教授編輯的《原語による台灣高砂族傳說集》附有原文，該書包括所有的原住民神話、傳說、民間故事材料，每個故事都有拼音字原文，附日文譯文。當然有的民族材料較多，如排灣族73個、布農族63個、泰雅族38個故事；有的較少，如鄒族只有7個、卑南族8個、雅美族只有3個故事。最重要的是日本學者註明每個故事是在什麼地方，哪一個部落採錄的，一個故事採錄幾個不同的異文（variants）。到目前爲

止，此書還是台灣原住民神話最著名、最可靠的、最豐富的資料集。

日本學者搜集了很多台灣原住民民間文學材料，主要用以從事語言學和民族學的研究，但較少發表原住民民間文學的相關研究。不過也要注意，日本神話學家如大林太良、伊藤清司等都利用台灣原住民神話故事爲比較研究資料。最近日本大學經濟學部清水純教授研究平埔族之一——噶瑪蘭族的社會，也特別注意到他們的神話故事，分析介紹由日人搜集，但至今尚未整理發表的材料（註56），也正在編噶瑪蘭族神話故事集。噶瑪蘭族原住在蘭陽平原，現在差不多已完全漢化了，所以許多年前採錄的材料非常寶貴。日人搜集的材料非常有用，而且他們的調查已是60年前的事，正可用爲比較資料，看看當代的民間文學作品與二〇世紀前半葉採錄的相不相同？有無什麼變化？哪些神話故事還保仔下來？哪些已失傳了？

二〇年代末至三〇年代初，也有一些西方學者在搜集台灣原住民語言的同時，採錄一些原住民神話故事，如1927年俄國東方學家N. A. Nevskij從日本到台灣阿里山特富野村調查鄒族語言，他採錄13個鄒族神話與故事（如瓦子梅射月、尼福內的故事、穿山甲和野貓、狐狸採蜜等等），每個故事有原文拼音字及俄語翻譯，附研究性的注解。1935年Nevskij還把他搜集的材料在Leningrad發表（註57），與台大語言學家出版的《原語による台灣高砂族傳說》同時問世。兩相比較，可以發現日本學者只有7個北鄒族的故事，其中在特富野採錄的只有4個，所以Nevskij搜集的材料一定很寶貴。1993年台北台原出版社出了這本書的中文版，題爲《台灣鄒族語典》（筆者與浦忠成、白嗣宏合譯）。

1930年住在菲律賓馬尼拉城的菲律賓大學名譽教授Otto Scheerer（德國人）到台灣來，得到台大台灣原住民語言專家小川尙義教授之助，上角板山到泰雅人住的Payasan村。幫助他的是北泰雅族頭目的兒子Maraho Watan, O. Scheerer還訪問Musha等村，採錄了泰雅族神話（如人類起源、洪水、射日、祖先生活、鳥占等）。當年他發表了拼音原文及德文翻譯（註58），這大概是第一次用泰雅話發表的泰雅神話。此外60多年前採錄的材料也很重要，可以與最近採錄的比較一下，看原住民生活的變化對傳統的民間文學有無什麼影響。O. Scheerer採錄的泰雅族神話中有個大概來自聖經的死人靈魂上天堂的故事。一般來說台灣原住民來自聖經的故事大約最近40年才有，因爲第二次世界大戰之後大部分原住民才開始信基督教。O. Scheerer採錄的故事證明一些這類故事早在原住民間流傳。

從五〇年代起，不少西方來的神父搜集台灣原住民民間文學，特別是神話、傳說、民間故事。如法國神父G. Boyer 五〇年代在花蓮縣開始採錄阿美族傳說，現在法國神父A. Bareigts在花蓮縣豐濱鄉繼續他的事業。1976-1994年出了六本阿美族神話傳說（註59）（阿美語拼音附法文翻譯），其中大份部分是有關部落歷史及祖先的傳說。德國著名學者與神父D. Schröder以多年調查青海土族的經驗（1959及1970年出版了兩本土族民間文學材料），1964-1966年到台灣採錄卑南族神話、傳說及民間故事。他去世之後德國Anton Quack 1981年在德國出了一本他搜集的神話（註60）。1987-1988年台灣文化大學金榮華教授採錄卑南族神話及民間故事，又把D. Schröder 60年代錄音的神話與故事整理出來，編了一本較具代表性的卑南族神話傳說民間故事集，附情節單元索引及故事類型索引（註61）。

許多年在日本工作的德國Kaneko（金子）Erika博士向西方學者介紹台灣原住民神話。又根據日人搜集的資料，給德國出的多卷本的《神話辭典》寫了很詳細的長文及發表了一些其他文章（註62）。

上面提及的瑞士神父H. Egli許多年住在台灣，從70年代發表研究原住民文化資料，如1979年在台東出了他著的《蘭嶼島雅美族》一書；1982年在瑞士Olten出了他寫的《蛇象徵》一書；1989年在瑞士出版了他採錄的排灣族神話故事集（註63）。Egli一共用德文發表了一百個故事，他採錄27個人講的故事。編者把所有的故事分為兩類：描寫史前時代（即神話）及描寫現代（Die Jetztzeit），實際上可以稱歷史時代的作品，其中也有民間故事，也有傳說。每個故事附比較研究，引用一些異文（variants）及許多比較材料（即類似情節與母題），如台灣其他原住民、菲律賓、東南亞、南洋諸島、澳洲及美洲等地的資料。H. Egli查出不少各民族的資料，但如Kaneko Erika博士的書評指出的：他主要的缺點是他沒有用中文及日本的材料。Egli只用西文（英及德文的書），所以只引用何廷瑞譯成英文的台灣原住民的神話故事。除了這個之外，Kaneko Erika還指出H. Egli譯的一些神名有問題（註64）。但無論如何，H. Egli採錄的排灣神話、傳說與民間故事有較大的價值，是目前排灣民間文學最豐富的匯編，可以用為神話故事研究。至於Egli神父沒有注意許多日本學者及台灣學者發表的材料，那可說是大部分外國神父的缺點。他們有許多年住在緬甸，學緬甸語，後來到台灣，學原住民語言，但是中文不大容易學。

台灣學者從五〇年代起，也開始採錄研究土著族民間文學。不少學者專門研究原住民人類起源神話，如陳國鈞、許世

珍及鄭恆雄等等。其他研究民族學的台灣學者也採錄和研究原住民神話，如李亦園、劉斌雄、胡台麗、任先民、許功明、許美智、許木柱、簡美玲等等。台灣學者自己作田野調查，他們發表的材料非常寶貴。最後幾年台灣也培養了幾位原住民學者，如專門研究鄒族民間文學的浦忠成，1994年得到博士學位，論文題目是《台灣鄒族神話研究》，1993年他出版了鄒族神話傳說集（註65），他的弟弟浦忠勇也出版了他搜集的鄒族民歌（註66），當然本民族的人比外來的學者可以採錄更多民間文學材料，做更好的整理、翻譯出版與研究。

1996年浦忠成（巴蘇亞・博伊哲努）出版了一本《台灣原住民的口傳文學》（註67），該書的前一輯包括他寫的三篇關於原住民民間文學的文章，如較豐富的洪水神話研究（其中浦先生也收錄了筆者在國科會的研究報告〈布農族洪水神話分析〉一節）。浦忠成也第一次談到西方文化對原住民民間文學的影響。

最近幾年，台灣各單位也編出原住民神話故事，如1991年泰雅爾中會母語推行委員會出版的《泰雅爾族傳說故事精選篇》（33個故事）；及1993年交通部觀光局出的《東部海岸風景特定區阿美族民俗風情》一書，內也收錄了阿美族神話與民間故事。

1994年內政部出版了非常重要的台灣大學人類學系尹建中教授編的台灣原住民神話傳說資料集（註68）。尹建中教授用中文發表了日本人在早期記錄的許多神話；也搜集了不少刊載散在各種台灣刊物的材料；也採用了德國H. Quak記錄的一些卑南族的故事。

結語

雖然台灣原住民民間文學材料已搜集不少，但從民間文學角度研究者並不多，用民間文學比較研究法者更少。筆者以為從事台灣原住民民間文學的研究，以民間文學比較研究，及民間文學理論研究最為重要，因為其中保存許多很原始的特徵，也有不少與大陸（中國南部、緬甸、越南）一些民族情節有共同的情節及母題，也有不少與菲律賓及其他南洋島類似的情節等等。

筆者主要的研究，即是做台灣原住民神話及民間故事比較研究。四○年代末美國E. Norbeck寫了泰雅族與呂宋島山地民族一些神話比較研究（註69）。1955年美國李卉教授發表了〈台灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說〉的長文（註70），作了非常仔細的比較研究，使用當時非常詳盡的多民族材料。60年代美國Florida大學何廷瑞教授做台灣原住民神話比較研究（註71）。利用當時發表的各民族材料，何廷瑞教授寫了一本有系統的比較研究，分析了創世神話、人類起源、動物起源，文化起源的神話及一些傳說（他把傳說分為四類：原因論（etiological)、歷史傳說、神話傳說、宗教傳說）；何廷瑞教授也用母題研究，據Thompson母題索引編了台灣原住民神話傳說母題索引及題目索引，他把許多神話從日文、中文譯成英文，作資料附錄。何廷瑞教授的著作很有價值，可惜書出版之後沒有繼續這方面的研究。何廷瑞教授也主張原始民族（他稱之無文字的民族，nonliterate peoples ）神話傳說與文明民族不同（p.27），可惜他沒作過歷史類型研究。何廷瑞教授的研究是1967年在Indiana大學結束的。

1991年台北南天出版社出版了一本住在美國的匈雅利學者Dezsö Benedek寫的書，題為《The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore》〔祖先之歌，巴士海峽民間文學比較研究〕。作者在1980年代調查蘭嶼島的雅美族民間文學（書中發表他的記錄，雅美語原文及英文翻譯，附五線譜），後來也分析雅美故事，把雅美人的故事情節與菲律賓Batanes群島（特別是Ivatan人）信仰（魔術）、禁忌、神話作比較，得到結論：Batanes群島人與雅美人有共同的來源（註72）。Dezsö Benedek特別注意雅美人神話故事的情況及講故事者對自己講的故事的解釋。這是採錄台灣原住民民間文學的人，如前期的日人很少注意的事。作者也談到許多民間文學研究很重要的問題，如一個故事（神話）異文（variants）的區別等等，可說Dezsö Benedek博士繼續E. Norbeck在1950年代開始進行的非常重要的研究方向，把台灣原住民民間文學與菲律賓諸族民間文學作比較研究。

筆者的研究方向一樣，可說繼續何廷瑞教授的比較研究。因為在最近30年來，台灣、大陸等地區出了很多新搜集的民間文學材料，我們應該利用新發現的材料，特別是八O年代中國搜集的許多大陸少數民族（如佤族、納西族、傣族、彝族等等）的材料，與台灣原住民的資料做新的比較研究，可以較系統的把台灣土著族與中國大陸各民族人類起源等神話做比較。筆者以為這樣的研究可幫助了解每個民族民間文學的特點與其民族性，也可幫助民族學家研究台灣原住民起源等，非常複雜的問題。

本書是台灣原住民神話、民間故事研究集，筆者並無法全面性的介紹及比較研究所有原住民的神話及傳話、民間故事。

書中不談及台灣原住民傳說，如各民族及部落歷史傳說、地名傳說和解釋習俗、信仰與禁忌的傳說，以及較特殊的，描寫不幸的人（娶女不成的自殺者、嫁不出去者）的悲哀傳說。筆者選了幾個最具代表性的原住民神話，如人類起源、射太陽、失掉文字、女人部落的神話，加以解說分析。但不能顧及很重要的描寫制定生活規矩的（即描述神話時代末期的）神話或穀類起源，祭典起源神話。筆者專門研究前人較不注意的巨人故事、鬼話及原始的民間故事，但只限於幾個例子。筆者研究台灣原住民民間文學才四年，這當然是不夠的；但大膽地出版一本論集，希望台灣學者及讀者多指教、補充、改正，並提供更多新的材料與意見。

【註釋】

1.*Mify narodov mira*〔世界各族神話〕，t. 1-2, Moscow, 1980, 1981。中國大陸把各民族神話總述80餘篇譯成中文，編一大本書，題爲《世界各族神話大觀》(魏慶征譯) 1993年由北京國際文化出版公司出版。

2.*Mythologies* .Comp by Yves Bonnefoy, trans.Gerald Honigsblum …, The University of Chicago Press, 1991, v. 1-2。

3.*Enzyklpoa¨die des Ma¨rchens,* Bd. 1-7, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1977-1995。

4.Dundes A. *The Study of Folklore,* New York, Prentice-Hall, 1965, Preface, p.l。

4甲.陳奇祿 ,《文化與生活》 ,台北，允晨文化實業股份有限公司，1994, 頁94。

5.Jakhontov S. E. Jazyki Vostochnoj i Jugovostochnoj Azii v 4-1 tysjacheletijakh do n.e.〔公元前4-1千年前東亞及東南亞語言研究〕- *Rannjaja etnicheskaja istorija narodov Vostochnoj Azii,* Moscow, 1977, s.103。

6.李福清，印度故事在中國及其他國文學中的作用（上，下）—《中國文化月報》，1995，188、189號。又收《李福清論中國古典小說》，台北，洪葉出版社，1997,頁233-279。

7.V. Propp（普羅普），神仙故事裡的轉化—《神話即文學》，台北，東大圖書公司，1990，頁15-25。李小良先生把fairy-tales（神奇故事）譯成神仙故事，應是誤會，因中國神仙故事是深受道教思想影響的關于神仙的故事；世界神奇故事與「神仙」無關，譯成神奇或幻想故事最合適。

8.Thompson St. *Motif-Index of Folk-Literature.* Bloomington-London, Indiana University Press, 1955, v. 1-6。

9.金榮華，《六朝志怪小説情節單元索引（甲編）》，台北，中國文化大

學，1984。

10.金榮華，《台東卑南族口傳文學選》，台北，中國文化大學，1989。

金榮華，《台東大南村魯凱族口傳文學》，台北，中國文化大學，1995。

11.Propp V. Ja. *Morfologija skazki*《民間故事形態學》，Moscow, 1969（第二版）。英譯本：Propp V. *Morphology of the Folktale*, Bloomington, 1958。

12.Propp V.Ja *Theory and History of Folklore* .Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984。

13.Meletinskij E. M. Nekljudov S. Ju., Novik E. S., Segal D. M. Problemy strukturnogo opisanija volshebnoj skazki〔神奇故事結構之問題〕—*Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 1969. v. 4，英文翻譯：Problems of the Structural Analysis of Fairytales—*Soviet Structural Folkloristics*, The Hague, Paris, Mouton, 1974, p.71-139。

14.Meletinskij E. M. O *literaturnykh arkhtipakh*〔文學原型論〕，Moscow, 1994。

15.Armstrong A. *The Folklore of Birds*, New York, Aover, 1970, p.91。

16.Propp V. Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*〔神奇故事歷史根源〕，Leningrad, 1946, s.236。

17.《蕃族調查報告書》，大么族卷。

18.佐山融吉、大西吉壽編《生蕃傳說集》，台北，杉田重藏書店，1923，頁327。

19.Ferrell R. *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification*, Taipei, Nankang, Academia Sinica, 1969, p.31。

19甲.思奇，〈試論高山族洪水神話的幾種型式〉，《民間文學論壇》，1986，2期，頁52。

20.小川尚義、淺井惠倫編《原語による台灣高砂族傳說集》，台北帝國大學，1935，頁44。

21.同上，頁565。

22.同註18，頁178。

23.同註16，s.174。

24.Toporov V. N. Potop（洪水）—同註1, t.2, s.325。

25.女媧補天—《石岡鄉閩南語故事集》，台中縣立文化中心，1993，頁33。

26.李福清，《中國神話故事論集》，台北，學生書局，1991，頁196-202。

27.Cl.Lévi-Strauss,〈神話的結構研究〉（陳炳良譯），《神話即文學》，台北，東大圖書公司，1990,頁47；梅列金斯基（Meletinskij E. M.），《神話的詩學》，北京，商務印書專館，1990，頁85。

28.Meletinskij E. M. Strukturno-tipologicheskoe izuchenie skazki（民間故事結構類型研究）附在V. Ja. Propp, *Morfologija skazki*, Moscow, 1969, s.143。英文譯文：Structural-Typological Study of Folktales—*Soviet Structural Folklorics*, The Hague- Paris, Mouton, 1974, p.29-30。

29.Carden P.（卡登），神仙故事、神話與文學—俄國結構主義的方法—《神話即文學》，陳炳良等合譯，台北，東大圖書公司，1990，頁55。

30.Dundes A. Structural Typology in North American Indian Folktales—同註4，p.209。

31.李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，台北，聯經出版社，1982，頁341。

32.許世珍，〈台灣高山族的始祖創生傳說〉，《民族研究所集刊》，1964，2期。

33.陳國鈞，《台灣土著始祖傳說》，台北，幼獅書店，1964。

34.Meletinskij E. M. *Vvedenie v istoricheskuju poetiku eposa i romana*〔《敘事詩與長篇小說歷史詩學導言》〕，Moscow, 1986, s.47。

35.Putilov B. N. *Mif-obrjad-pesnja Novoj Gvinei*〔新幾內亞之神話，儀式與民歌研究〕，Moscow, 1980, s.73-75。

36.同註19.。

37. Benedek.Dezsö *The Song of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore*, Taipei, SMC Publishing INC, 1991, p.145。

38.巴蘇亞・博伊哲努（浦忠成），《台灣原住民的口傳文學》，台北，常民文化，1996，頁29。

39.劉守華《中國民間童話概論》，成都，四川民族出版社，1985，頁3。

40.同上，頁5。

41.同上，頁38；也可參考段寶林，祁連休主編《民間文學詞典》，河北教育出版社，1988，頁365。

42.Egli H., *Mirimiringan. Mythen und Ma¨rchen der Paiwan*（古事：排灣人神話與民間故事），Zürich, Verlag Die Waage, 1989, S.191。

42甲.*Pomerantseva E.V.Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore*〔俄羅斯民間文學中神話人物〕, Moscow，1975,附錄，s.162-191。

43.Propp V. Ja. *Russkaja skazka,*〔俄羅斯民間故事研究〕，Leningrad, 1984, s.48。

44.同註5，p.102。

45.Blust R. *Beyond the Austronesian Homeland： the austric Hypothesis and its Implications for Archaeology*中央研究院史語所報告，1994，2月28日，p.26。

46.Hsu Mutsu and Chien Meiling（許木柱與簡美玲）。*Social-Cultural Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia-Symposium on* Cultural as well as Biological Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia, 1996, May, Taipei, p.7-8。

47.黃應貴，「台灣土著的兩種社會類型及其意義」，《民族學研究所集刊》，1984，第57期，頁1。

47甲.吳家君，「台灣原住民文學」稱謂的探討，《中山中文學刊》，1996,2期,頁241。

48.Taylor G. *Folklore of aboriginal Formosa" --The Folk-lore Journal"*, 1887, p.139-153。

49.宮本延人，《台灣的原住民族》（魏桂邦譯），台中，晨星出版社，1992，頁166。

50.同註48，p.143。

51同註20，頁296。

52.同註48，p.141。

53.同註42，s.177-189。

54.同上，s.9。

55.同註18，頁448-449。

56.清水純，クヴ゙ァラン族の傳説—未公開資料の解析—研究紀要（日本大學經濟學部），1994，18號，頁51-76，清水純，クヴ゙ァラン族，トルビアクソ族の傳承—「台灣原住民研究」，1996，1號，頁193-198。

57.Nevskij N. A. *Materialy po govoram tsou*〔鄒語方言資料〕，Leningrad, 1935（中文版：台灣鄒族語典，台北，台原出版社，1992）。

58.Scheerer O. *Sagen der Atayalen auf Formosa*（台灣泰雅族故事）—*Zeitschrift fu¨r Eingeborene-Spachen,* Jahrgang XXI, Wien, 1930-31, S.81-215；Jahrgang XXII, 1932, Heft 2-3。

59.Bareigts A. *Les principaux mythes de l' ethnie Amis*〔阿美族創世神話〕，

Hualien-Fengpin, 1976-1993, v.1-6。

60.Quak A. *Das Wort der Alten-Erzählungen zur Geschichte der Pujuma von Katipol (Taiwan)*，〔古人之話—知本卑南族歷史故事〕, St. Augustin, 1981。

61.同註10。

62.Kaneko Erika. Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans〔台灣少數民族神話介紹〕—*Wörterbuch der Mythologie,* Hrsg. E. Schmalzried, H. W. Haussig, Stuttgart, Klett, 1987, Bd. IV, s.215-384。

63.同註42。

64.Kaneko Erika, Rev. Egli Hans *"Mirimiringan"—Asian Folklore Studies,* 1990, v.49, n.2, p.340-342。

65.浦忠成，《台灣鄒族的風土神話》，台北，台原出版社，1993。

66.浦忠勇，《台灣鄒族民間歌謠》，台中縣立文化中心，1993。

67.巴蘇亞・博伊哲努（浦忠成），《台灣原住民的口傳文學》，台北，常民文化，1996。

68.尹建中編，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，內政部，1994。

69.Norbeck E. Folklore of the Atayal of Formosa and the mountain Tribes of Luson-*Anthropological Papers* (Museum of Anthropology, Universtity of Michigan), 1950, n.5, p.1-44。

70.李卉，〈台灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說〉—《中國民族學報》，1955，1期，頁176-206。

71.Ho Ting-jui, *A Compatative Study of Myth and Legends of Formosan Aborigines,* Taipei, The Orient Cultural Service, 1971。

72.同註37，p.140。

《第一篇》

人類起源神話比較



左：排彎族Saprek部落老人　右：Guajan部落人（1875年俄國P.Ibis所繪）



排灣Saprek 部落村莊　（1875年俄國P.Ibis所繪）

人類起源神話比較

宇宙概念與人類起源神話

一般最原始的民族無宇宙起源神話，也無完整的宇宙概念，因宇宙起源神話的產生要求水平較高的思維及抽象的概念。較原始的民族有時只有宇宙成分神話，如太陽，月亮，星宿起源神話。

宇宙調整神話

台灣原住民與宇宙有關係的神話題目不太多，他們無宇宙起源神話。根據筆者所知，台灣原住民中只有兩個民族較有系統構造整個宇宙的概念：排灣族信仰中有抽象宇宙層次：最上的神界(ipidi)，即造物者Nagemati的居所；天界(i tjarhi vavau)，即祖神們的居所；人界(i katsauan)；中界(i tjemakaziang)，即人死後靈魂的暫時居所；冥界(i makarizeng)，即善魂的永久居所；及下界(i tjarhiteku)，即邪靈惡神的居所（註1）。所以G. Taylor所述在天之外的年輕人降地的故事（註2），「天外」大概就是最上的（比天還高的）神界。許功明、柯惠譯二位寫的是造物者的居所，據這個一百年前採錄的神話，上界大概除了造物者之外還有其他「居民」。

另一個有較複雜宇宙結構概念的民族是蘭嶼島上的雅美族。在A.de Re寫的《台灣土著族創世神話研究》中，有兩幅雅美人畫的宇宙圖，據這些古樸的圖畫可以看到雅美人以爲宇宙有橢圓形的樣子，分八或九層，宇宙是Nunurao女神造的（註3）。據匈牙利學者Dezsö Benedek研究，雅美人相信有四層天之概念，天最高處有最高的大神Simo-Rapao，不提什麼Nunurao。雅美族宇宙神話概念與台灣其他山地民族不大同，但也不是偶然的，因爲雅美族特別接近菲律賓北部的Ivatan語之民族（註4）。菲律賓山地民族比台灣原住民發達一些；他們的世界觀複雜一些；神話情節也比台灣原住民神話複雜。

排灣族是台灣原住民中社會最發達、民間文學較複雜的民族，所以排灣人也有整個宇宙的概念，但目前記載的排灣神話中無造物者Nagemati的神話；雅美族神話中也無Nunurao造宇宙的神話。其他台灣原住民族更無類似較完整的宇宙或幾層次的宇宙的概念。排灣與雅美族的宇宙層次不是偶然的，宇宙層次觀一般是九層，並且每層並有一定的「居民」是大洋洲一些民族神話觀的特徵(註5)。其他台灣原住民族只有一些調整宇宙的神話，如最普遍的觀點是在遠古時，天和地是緊挨著，後來才分開。據雅美人神話描述：巨人Sikazozo用雙手撐著天，慢慢把天空往上頂高（註6）。鄒族神話中也說古時天很低，然後有一隻小鳥一振翼，天就昇高了（註7）。卑南族神話中也說從前天很低，有一天一個孕婦在舂米，邊舂米就邊用長杵把天頂高（註8）。排灣族神話也差不多，但與太陽神話相連起，舂粟用杵撞了天，一個太陽（天上本來有兩個太陽）掉了下來，天就昇高了（註9）。在H.Egli採錄的異文(variant)說：有一個叫Kulele的人舂粟時用杵打天，天就高了，太陽光也就沒有那麼熱了（註10）。但無一個太陽掉下來的說法。

魯凱族這個神話的情節較特殊，把射太陽的神話與舉天神話合併了。根據金榮華教授採錄台東大南村魯凱族神話：古時天地好暗，最早的男人做了一副弓箭，往天射，天開了，出現

了太陽；但是有了太陽又太熱，那個人拿木棍往上一打；用力一推，太陽又昇高了（註11）。可見其他民族有的用杵推天及射太陽的母題，在這個神話中卻顛倒了。但是可以見到許多民族共同特點的痕跡，特別是大南社也有射太陽的神話（註12），所以金榮華教授採錄的異文很可能是較晚期的兩個神話之變形。

據St. Thompson《民間文學母題索引》（註13），天低神話的概念是較普遍的，在大洋洲最爲普遍。舉天之母題(St. Thompson A625.2)也是世界很普遍的，如埃及、古代巴比倫、印度、美洲等等。古代中國神話中也有盤古舉天之說法，但用杵舂米打天(母題A625.2.2)，Thompson母題索引只提及印度一個例子，可惜未知是印度那一個民族的神話，因印度東部也有munda語系的民族與東南亞及雲南省及越南一些民族同屬南亞語系。實際上「人用杵把天撐高」這個母題除印度及台灣外，在菲律賓也有流傳，如Mindoro島Mangyan人創世神話也有這個母題：始祖兄弟之一Dalidali舂米之時，用杵打了天，天就高了（註14）。呂宋島Apayapo(Isnag)族，Minadao島Manobo族都有人（大部分是女人）用杵把天撐高的神話（註15）。印度尼西亞（Rote族），太平洋西南部美拉尼西亞New-Hebrides也都採錄同類的神話（註16）。大概可說人用杵把天撐高是世界普遍的舉天神話中一個特殊的南洋類型。

大陸南亞(Austro-asiatic)語系的緬甸與雲南省佤族也有這個特殊類型的神話，與菲律賓Mindoro島山地Mangyan族神話一樣，舂米用木杵碰天，讓天昇高；他們把這行爲與始祖（從葫蘆中出來的兄妹）連起來，說妹妹舂米時用木杵碰天，他們把天給頂高了（註17）；這些神話的相似應該不是偶然的。據筆

者所看的資料，大陸其他少數民族無這類神話，很可能是古老的南島與南亞始祖共同的神話觀。當然可以假設台灣原住民這類神話來自菲律賓，特別是從最近的呂宋島；但是完全不能推測雲南省佤族神話來自南洋，只能推測古時南亞語系與南島語系祖先來自大陸。據夏威夷大學R. Blust教授的研究：南亞與南島語族祖地是雲南南部及緬甸北部（就是現在佤族居地），後來他們逐漸地移到南洋諸島（註18）。這當然是語言學家初步的假設，但是筆者以爲這一些類似的神話資料可以作爲旁證。

人類起源神話

人類起源神話是創世神話(creation myths)的一部分，而且大概是較古老的部分，因爲宇宙觀是較發達意識的產物，所以通常較原始的(archaic)民族沒有創造宇宙或解釋宇宙結構的神話，只有人類起源神話，如較原始的澳洲原住民有人類起源神話，但缺乏創世（全宇宙起源）神話或神話概念，也沒有天地起源神話。有長久歷史較發達的民族，其宇宙起源神話也不是那麼古老的，如漢族古書（《山海經》，《淮南子》）都無開天闢地的神話，只有＜天問＞代表一種對宇宙的結構與生成的看法（註19）；至於＜天問＞是否只反映了楚國神話觀，這還是是一個待考的問題。

很多民族神話中區分人類起源與一個部落或一個民族起源的說法都不大清楚。許多民族自稱有「人」的意義，如台灣布農族Bunun就是「人」；日本的Ainu；西伯利亞Ket族等等，民族名稱意義也是「人」。大多數民族的人類起源神話描述第一對夫妻（男女）起源；有的民族神話中描述人之各種器官（如心、眼等）起源；有些民族神話中萬物（動物、實物、太陽、

月亮及星宿等）都有人之外貌，與人一樣，所以人類起源神話變成人從萬物分出的故事。

在很原始的神話中，如澳洲一些原住民神話，最早的人是連生的，造人就是把一形狀模糊、尚未定形的初胚，作成一完整的人。筆者以爲《莊子》中的儵與忽爲渾沌開七竅神話可能是這類神話概念的殘餘與變形。

人類起源神話可分爲幾個類型：1.自然生人；2.天地交合生人;3.石生人；4.樹（或其他植物）生人；5.人類由圖騰變形；6.動物變人；7.蛋生人；8.人出自下界（土地）；9.創世者（其他造物者）或神造人；10.人自天降下等等。上述各類中，當然又可分爲幾小類（種）。St. Thompson在《Motif-Index of Folk-Literature》把人類起源神話分爲97個母題，如造物主造人、人生自造物主體、造物主血合塵土生人、第一個人降自天、人造自礦物、用木造人及人造自灰等等(Motifs A 1200-1297)。許多母題還分爲幾個小類，如A1224人來自動物，分爲A1224.0.1人與動物結婚生人類；A1224.1人出生自蝌蚪；A1224.2人出生自蟲或幼蟲；A1224.3人生自狗尾；A1224.4，牛生人；A1224.5人的祖先是猴子；A1224.5.1人是無尾之猴子；A1224.6人生自魚；A1224.7造物主吩囑螞蟻變人等等，所以實際上St. Thompson把人類起源母題分爲180類。

石生人神話

至於人類起源神話，台灣原住民的人類起源神話有許多種，通常一個民族有幾個不同的人類起源的神話，每個部落有自己的說法。台灣許多民族的部落有石生人神話，即最早的人出自巨石，如泰雅族10多個部落都有這個神話；排灣族4個部落

7社也有石生人神話；魯凱、卑南、阿美、雅美及布農族都有相似的說法，但不太普遍，因只在一個或兩、三個部落流行（註20）。可說石生人的神話在泰雅族是最基本的、主要的。1994-95年筆者在台中縣和平鄉採錄泰雅族神話只有聽到石生人起源之說法，其他民族中這種說法是很少見的；鄒族完全沒有；而布農族僅一部落有此說法。石生人神話大概與史前靈石崇拜有關係，原始人相信岩石、巨石有靈性。世界各地都有發現原始人崇拜巨石的證明，以巨石作爲崇拜之對象，用於各種儀式，以爲大石可以孕育萬物（註21），具有生殖能力，許多民族婦女不孕就去敬拜岩石，即崇拜石祖（註22）。

石生人神話並不是全世界普遍的，據St. Thompson的母題索引A1245石生人母題出現在古希臘文獻中，在中美及南美洲印第安人流行，但在南洋群島及印度尼西亞最普遍。St. Thompson引用的材料來自R.B.Dixon, 1916年的「Oceanic Mythology」（大洋神話）。B.F.Kirtley在他編的南洋諸島故事母題索引提供一些新搜集的材料，如Pukapura島、Guam及Tokelau島（註23）。巴布亞人也有石生人神話，Banks群島文化英雄Kata也是石生的。研究美拉尼西亞神話的著名民間文學理論家E.Meletinskij教授以爲美拉尼西亞石生人神話與當地普遍的石崇拜有關：美拉尼西亞人相信石頭是神居地，這些神常變成蛇（註24）。同類的信仰可說普遍在整個南洋諸島及非洲東南印度洋中的馬達加斯加島，因爲那裡的馬爾加甚人也是南島語系的民族（約1-10世紀移入馬達加斯加島）。在馬達加斯加島上，石崇拜是非常普遍的，與祖先崇拜有密切的關係（註25）。

中國大陸也有民族保留崇拜巨石信仰，如雲南普米族（藏緬語——羌語支的民族）。根據童虹宇先生的調查，普米族神

話描述：天地洞開，萬物剛出現時，天上降下吉澤乍瑪女神，她住在石洞中，與巴窩石人結婚，生了很多孩子。普米人把巴窩稱作「久才魯」石祖，把吉澤乍瑪稱爲「阿移木」(女始祖)，並用一塊石塊爲他們倆個的化身，供奉在火塘邊，逢年過節舉行大的祭祀儀式(註26)。普米人把許多大石人格化，每年春節到山上去祭奠石人、石虎。

在古代中國也可以看到石生人神話的殘餘。如《淮南子・修務訓》中石頭生禹的記載；也有大禹之母女狄「得石如珠，愛有吞之」生禹(《遁甲開山圖》)，即感石生子神話。石生禹之說法當然是較原始的(註27)。楊寬教授早先曾寫道：「石紐石夷之說即由禹生于石之說推演而出」。學者也把禹與羌族文化聯繫起來，很可能與大陸西南民族神話觀有關(註28)。大禹之子啓的產生也與石有關係，根據古神話，禹妻塗山氏至嵩高山下化爲石，方生啓。禹曰：「歸我子。」石破北方，而啓生。(《漢書・武帝本紀》元封元年，顏師古注引《淮南子》，但今本《淮南子》無)，又《名勝志》所載：懷遠縣古涂山有禹會村，石板下，巨石危立，儼然嫗立，人呼啓母石，居人每倒血以祭，至以粉黛妝飾石首，則有兩啓母，更詫異(註29)。顏師古引《淮南子》之說就是石生人神話，但不是那麼古樸的說法，不是自然的大石裂開了生了人，而是女人化石。

石破生啓，可說是古石生人說法變形與發展。最近採錄的河南登封縣傳說還述化身爲石的涂山氏的復活，因啓日夜思念母親，感動了中岳大帝，他奏請玉帝之後，使涂山氏復活(註30)。如禹生于石之說與西南民族神話有關，那他兒子啓生於石大約也相同，因在中國北部及中原，石生人神話觀並不普遍(崖石生孫悟空完全是另一個傳說)，可以假定這個神話受了南

部民族影響，特別是在西南非常流行，如西南苗族也有石岩裂開而生苗族始祖(男女)的傳說(註31)；彝族創世史詩中，也有「人是大石頭生出」的說法(同時還有其他幾個說法)(註32)。彝族石崇拜的地區較多，但祭祈目的各異。雲南峨山彝族認爲石神主宰生育，祭石神目的在于求育；彝族支系撒尼人認爲石神主小孩不受病魔侵擾，拜石的目的是爲了孩子的健康；雲南景東彝族則認爲石神主玉米瓜菜不被偷盜(註33)。這證明彝族不只崇拜石，而且有石神的概念，其中也保留問石(神)求子的習俗，但這是否與原來的石生人神話觀有關係則不敢確定。哈尼族神話也有天上掉下三塊大石，後來生出了人類祖先阿托拉揚(註34)。雲南納西族雖然無石生人之神話，但他們以爲：石頭有靈魂，從前石頭會說話。

佤族人類起源神話與其他神話連起來成爲一個較系統的長篇故事，題爲＜司崗里＞，與其他族原始的敘事詩類似(如苗族古歌)，以詩歌和散文兩種形式流傳。據＜司崗里＞神話故事看來，佤族人類起源神話較複雜，(筆者很難同意李子賢先生的意見，以爲佤族神話是「神話王國中最古樸的珍品」)(註35)。據＜司崗里＞創造神達能吐出的唾沫會變成人和其他動物；他也創造了人類第一個母親媽農，媽農生了女兒木枒。但＜司崗里＞中同時有人類從石洞出來的故事(註36)，據一些異文(variants)，創世者兩神把人放置在石洞裡(註37)，西盟佤族神話沒有說爲什麼神把人類封在石洞裡。

如果我們把台灣原住民石生人神話與南洋諸島及大陸諸族這類神話比較一下，可看到石生人神話有許多類型：最簡單、大約也是最古樸的類型是石裂生人神話，如泰雅族大料崁群及汶水群、布農族卡社群、排灣族東部大麻里社(許世珍先生認

為是受了附近卑南族神話影響（註38））；同類也傳在排灣北部接近魯凱族Raval群及南部的Chaoboobol.、Parilarilao群（註39）、卑南族知本社（註40）。泰雅南澳群神話情節較複雜一些，因其石頭裂開不是自然的，而是有一種力量使石頭裂開。這個「力量」是一種鳥，據一種傳說有一隻鳥把石頭推到水中，石就裂了；另一個傳說則有兩隻鳥（烏鴉與sisilek）發現石中有人，就每日來祈禱人類出來，後來石裂出現一男一女。泰雅族合歡群傳說中說有一隻鳥，飛到露出海面的大巖上，啄喞之，出現男子，後出現女子。從民間文學情節研究來看，這些神話異文(variants)並不是最簡單的。

南洋島上的許多民族，同類神話中也有最古樸、簡單的及較複雜的說法。如據婆羅洲Dusun族神話，太古時海中只有巨石，當時無土地，巨石開其口，出來一男一女（註41）。南洋石生人神話與石生宇宙或宇宙最早形成的事物等等有關係，如Kayan族神話：太古時只有海與天，後來天上有一巨崖丟到海中，崖上積軟泥，有了土；後來自太陽落下木製的劍柄，柄生育長出一棵樹，從月亮落下葡萄藤，黏到樹上及生根到崖土，樹與葡萄藤結合生一男一女，即Kayan族始祖（註42）；實際上這並不是石生人，而是石生樹，然後植物生人，這是另一個創世神話觀。

上述的大陸南方少數民族石生人神話也一樣有較古樸的說法（像苗族神話）和較複雜的說法。有趣的是，上述的泰雅族合歡群之人類起源神話一些細節與雲南佤族＜司崗里＞神話情節相同：兩個民族神話中都是鳥。佤族神話中小米雀啄開石洞讓人出來（註43），這當然是比泰雅族神話複雜一些，因佤族神話中有神，而在泰雅族神話中沒有神或其他超自然的力量，

（佤族＜司崗里＞情節非常複雜，有不少與民間故事相似的細節，如許多動物與大樹討論要不要讓人從石頭出來等等。）

台灣有些民族有人類起源綜合型的說法，如卑南族知本社除了石生人神話之外，還有另一個綜合型的說法：據說卑南社的祖先由長在巨石上的竹子中產生出來（註44）。據另一個該社的神話：太古時出現一個女神，右手握石頭，左手握竹子；石頭出現馬蘭社的始祖，竹子出現男神與女神，這就是卑南社的始祖（註45）。這是石與竹來源合在一起，同時與神始祖概念連起來，是神話發展的另一個階段。雅美族Imorod及Iralay社也有竹與石綜合型的說法，如Irarai社人類起源神話：從竹子出現二女神，二女神撿地上的石頭挾在腋下，由石頭出現了多數男女（註46）。雖然在這個雅美族神話中也有神的形象，情節也不是那麼簡單，但原型大概仍是竹生人與石生人的說法。

排灣族也有石生人變型之間接而複雜的說法，據H.Egli神父採錄的神話：自巨石中出來了猴子與胡獾，後又出來老虎、鳶及百步蛇。猴子與胡獾到Papadain（村），在那裡第一次變成像人類的樣子，但很不完整。後來他們去另一個地方(Pultji)就變成眞正的人，只是他們說的話不怎麼淸楚，慢慢地他們說的話也發展到與正常人相同（註47）。在這神話中可說是把石生動物及變人神話的母題組合起來，形成一個部落（村）起源的故事，但情節也像動物故事。

台灣原住民及大洋洲許多民族有石生人類始祖的神話，但有些民族如古代希臘則沒有這一類的神話（或者是沒有保存下來）；但洪水神話中描述普羅米修斯之子丟卡利翁(Deucalion)夫婦乘方舟避洪水，然後忒彌斯昭示他們如何再造人類，說他們應該把頭包上，把腰帶鬆開，把「老母骨頭」拋向身後，他

們猜想「老母骨頭」是什麼？老母是土地，她的骨頭是地上的石頭；丟卡利翁扔出石頭，石頭變成了男人，其妻子扔出石頭變成了女人（註48）。這羅馬大詩人Ovid「變形記」描述的神話，疑是古代神話的變形。許多民族避水的男女都是兄妹；但希臘神話受了古代巴比倫洪水神話的影響（「聖經」之說也來自古巴比倫神話），所以乘舟的不是兄妹而是夫婦，因爲夫婦會生孩子。《變形記》敍述的這個神話中，有兩個不大明顯的細節，一是爲什麼他們要把腰帶鬆開，一般腰帶鬆開隱喻男女交合；另一是爲什麼要包頭？這很像兄妹結婚的神話，因爲妹妹害羞（如台灣泰雅族神話，說世上只有一對母子，爲了傳宗接代，於是母親刺面，裝扮成兒子不認識的姑娘，要與他交合），所以包頭，讓彼此看不見對方。除此大概沒有其他的解釋可以說得通了，特別是在希臘的神話，兄妹也生了三個孩子，其中一個是希臘部落始祖。Ovid是西元前一世紀－西元後一世紀的詩人，並非古代希臘詩人，他寫《變形記》時已經是離古神話時代較遠的時代。很可能他以爲兄妹結婚是可恥的、完全不可以的，所以改寫了。我們也不知道Ovid是根據什麼材料來寫這個神話故事，總之，內容與希臘Apollodorus（公元前2世紀）寫的不大一樣。

無論如何，古希臘神話中石生人母題是重造人類故事用的，這可證明古希臘人也崇拜石頭，以爲這些石頭是偉大神話英雄的體現（註49）。希臘原始神話有無石生人母題無法得知，只有在洪水之後重造人的神話中可見；但是最古老的希臘神話中很可能也有。

大陸研究台灣原住民文化的思奇先生以爲台灣原住民「石生說」與石頭圖騰體系有關係（註50），這個說法有很大的問題，因爲並不是世界上所有的民族均崇拜圖騰，大多數民族都有動植物的圖騰，少數是非動植物的圖騰，如雲、雨、雷、電、風、日、月等等，但並不是每個動植物或非生物崇拜都與圖騰有關係。崇拜石的民族不以石爲民族群體名稱，有的會繪畫、雕刻民族圖騰的形象(像排灣族雕刻他們的蛇圖騰)，但沒有與民族圖騰相關的各種禁忌，一般每個民族都有自己的圖騰。上面所提的雲南普米族崇拜巨石，相信他們的始祖與巨石有關，但普米族許多部落以白額虎和蟾蜍爲圖騰，有的部落則將牛作爲圖騰。普米人祭女神「巴丁拉木」，即「普米土地上的母老虎」，以爲她是白額虎化身，但她的偶像是一尊天然石像，位于岩洞（註51），此證明普米族把動物圖騰（發展到女神概念）與古代石頭崇拜結合起來，但是大概不能說是以石爲圖騰。台灣有石生人神話的民族大約也同樣不以石爲圖騰。大陸何是亮研究中國各族圖騰文化，約有一百多個少數民族的各種圖騰，但沒有以石爲圖騰的民族。何星亮大概參考思奇的文章，以爲台灣原住民石生人、竹生人等神話是圖騰文化的殘餘（註52），但未引用什麼證據。

一般在圖騰神話描述圖騰祖先（獸性的，往往半人半獸）四處遊走之後，入地下變成石或崖（澳洲原住民神話）（註53）。台灣大概只有排灣族有明顯的圖騰觀念（全民族的）即百步蛇，百步蛇稱之爲Kavulungan（祖先之意），老了以後變短而胖，最後像其他民族神話中變形，但不變成石，而化爲雄鷹昇天，成了天空的王，在天空保護人們（註54）。其他台灣原住民大概缺少這類神話觀。可說在發達的圖騰主義社會（如澳洲原住民）中，石頭與圖騰祖先有關係，但不是那麼直接，有點像古代中國涂山氏化石之後生啓（如上說是晚期的說法）。無

論如何，思奇先生的看法不容接受，待考。

從石生人神話觀的傳播來說可以假定台灣原住民石生人神話與大陸南部及南洋群島（包括印尼及大洋洲，但大概除了菲律賓之外）是一個古代文化區，因石生人神話在大陸南部也有，在大洋洲群島也流行，所以比較難決定這些神話觀是從那裡傳來的，或據這些神話來談台灣原住民來源的問題。

竹生人神話

竹生人之神話在台灣原住民中不大流行，筆者只能提幾個排灣族的例子：本社的祖先Salimudzudo（男）與Sarumai（女）由竹子出生（註55）。但另一個排灣部落，如Atsudas社的神話說始祖不是直接從竹子出來，而是竹子裂開出現靈蛇，化成男女二人（註56）。衆所周知，排灣族許多族群把他們的來源與蛇串連起來，在排灣藝術中常常有蛇的圖畫。卑南族也有竹生人之神話概念，卑南族竹生人神話觀較普遍。據德國A.Quack整理出版的D.Schröder與P.Veil採錄的材料，卑南族Nanwang-Pujuma部落有竹生人的神話（一個竹子裂開了，出現了兩個始祖Maxomalai與Maxomsir）（註57）。

上已述及卑南族綜合性的神話，同時涉及石生人與竹生人。許世珍先生認爲竹生人神話觀可以卑南族爲代表典型（註58）。因例子不太多，筆者不敢談。

竹生人神話概念流傳在中國大陸南方及日本與南洋諸島，包括印度尼西亞、菲律賓、美拉尼西亞與新幾內亞等地。竹生人最早的記載在《華陽國志・南中志》：「有竹王者興于豚水，有一女浣于水濱，有三節大竹流入女子足間，推之不肯去，聞有兒聲，取持歸破之，得一男兒，長養有才武，遂雄夷濮，氏以竹爲姓……。」（註59）這當然不是原始的神話，不是始祖起源神話，而是已演變的古代神話，但是古代帝王神話中常常保存原始神話的母題，竹王即夜郎國國王，夜郎國興于戰國，位在貴州，應是古代南方少數民族神話。現在南方民族中大概最崇拜竹子的是貴州布依族。布依人以竹爲圖騰，布依人祈福儀式包括「人類誕生以竹保佑」、「人的靈魂從竹而生」、「獨子與竹爲伴」、「年老逝世隨竹升天」等等，新媳婦懷上第一胎時之儀式也與竹有關（註60），這都與原始神話概念有關係。彝族也自稱是竹的後裔，桂西彝族神話述：太古時，從蘭竹筒爆出一人，貌似猴類而會說話，後與一似猿之獼子結合而生「羅羅」，即彝族一支。貴州彝族威寧馬街村「青彝」也有竹生人之說法，但摻入較晚期的傳說，人類的始祖不是竹生，而是有人見洪水沖來幾筒竹子，取其一筒，剖開得竹中之子，即是白彝、紅彝、青彝等族群之始祖，所以彝族人相信人死了之後再變成爲竹（註61）。但是這些民族（或部落）是否以竹爲騰是一個問題，鹿憶鹿教授曾撰文（〈南方民族的竹子神話傳統與信仰〉，《東吳大學中文學報》1995，1期）討論這個問題，懷疑竹是圖騰之一。是否正確，還需要深入研究。

日本中世紀的名著《竹取物語》（大約850-950年間寫的）也有竹生人的母題，敘述一個伐竹翁發現一棵子根部發光，砍斷放光的竹節，有個三寸長的小女孩，但故事中的かぐや中姬也不是直接從竹出來，而是竹節中拾到的鶯蛋所生的（註62）（但日本無竹生人類或始祖神話。）

研究海外竹生人故事的日本伊藤清司教授還提及西南太平洋上的新幾內亞附近的所羅門群一個小島記錄的故事，敘述一個村的女酋長家外有一棵竹子，偶然聽到聲音，竹子裂開，出

來了一姑娘（註63）。這當然是同一個母題，但並不是所有人類起源神話都與日本相同，只在故事中有這個母題，而缺竹生人類神話；兩個例子一樣，都是較晚期的故事利用同一個神話母題。

南洋，特別是印度尼西亞10座島嶼的許多民族（包括婆羅洲、蘇門答臘、Sulawesi大島）都有竹生人的神話（註64）。菲律賓中，特別是與台灣最近的呂宋及Mindanao島也有竹生人神話，如呂宋島Tagalog族神話與台灣原住族很相似，與大陸南方古代竹王傳說也類似：洪水帶來一竹子，打了站在岸上的鳶鳥之腿，鳶鳥很生氣，把竹子劈開，一節出現了一男人，另一節出現一女人，他們結婚之後生了許多孩子，即各種民族之始祖（註65）。

據另一個在呂宋島南部Tagalog人採錄的，竹生人神話沒有外力幫助，竹內最早的人越來越長大，竹子也無法承受他，於是破裂，人就出來了（註66）。

菲律賓最大的民族Visaya（居在Mindoro, Mindanao, Palawan等8座島）的人類起源神話把人類起源與竹連起來。據一個說法：太古時無地，只有海與天，有一次他們吵架，天把石與土扔到海裡，變成海島，一座島上長出來了一棵樹就是竹，飛來了一隻鳥啄竹，一節出來了一男，另一節出來了一女，他們是世上最早的人，他們生的孩子分開居住諸島（註67）。

菲律賓著名民俗學家Francisco Demetrio先生也引了不少Visayan族神話異文，都說最早的人（一男一女）出自竹（註68）。但是F. Demetrio先生引的神話中的情節也不是那麼簡單，雖然神話基本的母題是竹生人，但不像石生人神話：石裂開了，出來了人。每次都會有一些外力，如鳥啄竹之後出人，或說最早的人之前世上有什麼神，如土（天）風神Captan與海風女神Maguayan相愛之處長出竹子（神話中的宇宙之樹cosmic tree）。一個英雄Manaul（說是鳥形）來那裡聽到竹子中的聲音，及女聲說：「鳥王，打開我！」Manaul不大明白聲音從那裡來，後來從樹幹爬出來了一個美麗的蜥蜴，Manaul啄它，但它逃走，他又啄竹幹，發現了兩個人（註69）。這很可能是第一個神話的異文，第一個神話text的內容簡單多了，把天神與海神變成天與海（刪去神的名字），把一種鳥代替有鳥形的Manaul（即風王，一說鳥王）。（要注意：Manaul是流行的西班牙名字，古時他一定有另一個原始名字）

南洋島上也流傳另一個較原始的說法：最早的人不是出自竹子，而是湖中浮著似竹做的魚的東西，一個dema（怪物）把它們撈出來放在岸上，後來著火，竹裂開了，那竹做的東西有了手、腳，頭上有了眼睛、耳朵與鼻孔。後來火dema（火靈？）用刀作完「竹人」（美拉尼西亞西Irian島、巴布亞語系Marindanim人之神話）（註70）。雖然這個神話與上述的不同，但也是最早的人類起源與竹有關。

雖然竹生人之母題在亞洲及南洋島較普遍，St.Thompson及B.Kirtley兩種母題索引都無竹生人神話母題，只有A1236〝Creation of man from tree〞，所以何廷瑞教授把樹生人母題號碼加*符號，寫A1236*（註71），即竹生人母題。

因竹子重要的特點：竹幹內是空心的，所以有時如菲律賓Bisayan族19世紀採錄的神話中蘆葦代替竹子，最早的人從蘆葦兩節出來（註72）。

竹生人本來是人類起源神話的母題，即最早的人（始祖）生自竹子，但竹生人的母題在很多民族民間故事中也有。如日

本的《竹取物語》或所羅門島或四川奧地藏族，或福建或廣東漢族民間故事中都有竹生孩子（一般是女兒）的母題，挿入結婚破難題之民間故事（註73）；但漢族、藏族或日本人都沒有竹生人類神話；韓國Pari公主傳說（也不是那麼古老的）記述：Pari公主的父親是巨竹（母親是另一棵樹），但也不是竹生，始祖的母題。大概這些民族有竹能生人的一些概念，但無古代的竹生人類神話。那麼可以作初步的結論：竹生人的母題流傳很廣，但這是否是竹生人類神話的殘餘則是很大的問題，很可能是有些民族（或部落）在這個古老的（信仰）概念基礎上創造了人類起源神話，但因有其他人類起源說法，所以只保存這個母題在民間故事中。當然這只是初步的假定，還有待繼續研究。

如上所述，台灣原住民中最發達的是排灣族，排灣的神話故事情節比其他台灣原住民複雜得多，竹與石生人神話也比其他民族神話情節複雜很多，如有一個Ulapulaujan神，他在石上種了一根竹子，有一天打雷，把竹子劈開兩半，出來了一個女人，又有一天打雷把石頭打開了，裡面出來一條龍，它把那女人呑到肚裡，生下一對雙胞胎，一男一女，就是排灣的祖先（註74）。這個神話也有台灣原住民神話故事中少見的龍（或蛇）呑女之說，但是世界諸族神話及晚期的民間故事常有這母題，龍寶麒先生記述的排灣神話並沒有說明龍怎麼把女人吐出來。一般蛇（或龍）呑人與initiation（入會、入社）儀式有關，一個怪物要呑入會的孩子（有民族專門蓋有怪物形式的屋子），出來（吐出來）之時孩子變成成人，有了不平常的力量或魔術智識；南洋Admiralty群島神話中入龍肚之男人從那裡取火、芋、甘蔗；在排灣神話中女子沒有拿到什麼東西。龍呑女子一定象

徵交合，與排灣圖騰蛇或龍（不知原文用什麼詞，龍寶麒先生譯「龍」，但是排灣大概沒有龍的概念）交合之後（即龍把她吐出來之後）生出孩子，這可能是這個神話早期原型的變形。

葫蘆生人神話

另一個東亞，特別是大陸南方諸族中流傳的人類起源神話，是葫蘆生人神話。葫蘆生人神話是大陸南部及印度支那半島民族的神話，很特殊。St.Thompson索引A1236.2 Tribes emerge from melon母題只提及寮族及佤族，但中國大陸南部及東南亞其他民族也有同樣的神話，如南亞語系的雲南布朗族（註75）；或漢藏語系的哈尼及彝族（註76），都有人類出自葫蘆的神話。

據雲南大學傅光宇教授最近的研究：越南蠻族(Man)很可能是傜人即瑤族，泰國拉佤族，緬甸克耶克木人中也有。根據他的統計，苗族有最多葫蘆生人神話，壯、布依、侗族也不少。據傅教授的統計約30個民族有葫蘆神話，南亞語系5個；漢藏語系屬25（苗瑤語族21件，苗族較多；壯侗語族8個33件；壯、布依、侗爲多；藏緬語族11族71件，彝、哈尼族爲多），其中大多數與洪水有關係的神話，但葫蘆生人神話也有20種（註77）。

最有趣的是自明、淸以來，在《續雲南通志稿》等書中都稱雲南阿佤山區爲葫蘆國或「葫蘆王地」（註78）。傣族民間傳說中把歷史分爲五個時期，第一即最古的是葫蘆時代，是人類從葫蘆誕生的時期（註79）；最後的第五時期稱爲荷花時期，即佛教傳入後的時期（註76）。一個民族有歷史分期法，那當然是較晚期的思維反應，原始的民族都沒有這類概念，而傣族

把最早的時期稱爲葫蘆時期，則與葫蘆生人有關。但傣族葫蘆生人神話只有較複雜的，大概是較晚期的形式，把葫蘆生人神話與蛋生人神話結合起來，人類起源的概念也與天神聯繫起來：天神讓一條母牛與一隻鷂子降下到地上，母牛生下蛋，鷂孵蛋，從蛋孵出了一個葫蘆，人就是從這個葫蘆出來的（註80）。

傣族神話中的情節則發展到較複雜的程度，不是那麼簡單的說葫蘆直接從天降下來，而是天神派一頭牛及鷂鳥等等。這大概也不是那麼偶然的，因在滄源縣佤族洪水神話中，洪水退後，世上只剩一個男人與一頭小母牛，後來小母牛生了一個葫蘆籽，後來又結了很大的葫蘆，從大葫蘆裡出了很多人和動物，有的成了佤族的始祖，有的成了傣族的始祖等等（註81）。證明在這兩個民族的神話中，牛具有共同的功能，但是牛生葫蘆的說法應該是較晚期的，因爲當時該地沒有牛；而且牛在佤族與傣族社會沒什麼作用。一直到了農業社會（佤族先民大約在唐代已進入了初期農業社會），但一至二十世紀的耕作方法不用牛耕，（婦人用別的工具來耕地）。很可能這個神話自耕作技術較高，長期以種水稻爲主的傣族流傳到佤族一些部落，因爲傣族以牛耕地，後來大概才有牛生葫蘆的說法。

佤族也有葫蘆母體崇拜。佤族神話叙事詩《司崗里》在滄源、瀾滄等地被解釋爲「葫蘆裡出來的人」，因把「司崗」解釋爲「葫蘆」，情節則差不多。佤族跟其他許多南部民族同樣也有洪水神話，洪水之後人類第二次起源還是從葫蘆誕生的（據滄源一帶流行的神話）（註82）。

佤族除了雲南之外，也住在緬甸北部。英國人I.Scott引一個葫蘆生人神話，神話中也有創世者(The Creator Spirit)，也有兩個東西（不是人，大約是神），他們像布農神話中的人是自然發生的，然後創世神從天上扔一個葫蘆，後來從葫蘆裡生出來了好多人與各種動物（註83）。當然這個神話比布農神話情節複雜得多，筆者只叙述大略，但這個神話的主題「葫蘆從天上落下而生人」則相同。

布朗族也屬於南亞語系，有學者說屬佤崩龍語支，不管如何，一定是與佤族較接近的民族。布朗族神話觀也與佤族接近，特別是人類起源說法：昔有大葫蘆，內盛多人，然葫蘆口封閉，人不得出來。忽來巨天鵝，啄開葫蘆口，人始從中出，分散各地，建立村寨，始有今之布朗，傣族…等（註84甲）。這個布朗神話情節與佤族很相似，人也是在葫蘆中（或石洞中）封閉的，也是鳥飛來啄開葫蘆口（黑盟佤族神話中則說是石洞）。可惜筆者手上缺乏好的記錄，不知布朗族有無其他說法。據袁珂引的資料，布朗族也有兩個巨石成夫婦的神話，很可能這個較發達的神話與石生人原型神話概念有些關係。

台灣只有布農族Ivaxo社有葫蘆生人之神話。據小川尚義與淺井惠倫二位採錄的神話中，也有天上掉下來葫蘆，從其中出來一男一女，就是始祖（註85）。布農族也有綜合性的說法與葫蘆有關，是記述太古時在Lamogana之地（另一個說法Shjushju, Lamulung, Taiwan；三個地方）生出一個葫蘆（一說葫蘆狀的植物），自葫蘆中出來一男子，後來從陶鍋（一說壺狀礦物質的東西）出來一女，二人結爲夫婦，生育子女即人類始祖（註86），有異文（日本學者採錄的）說一個東西是瓢簞；另一個異文中是土釜（註87），也可能是翻譯的問題。無論如何，每個異文都說葫蘆或瓢出來一個男人；土釜或壺或陶鍋出來一個女人。

布農人神話中，葫蘆不只是人類起源之器，也是給布農人從天上帶來小米之器具。這證明了在布農族神話中，與葫蘆有關聯的不只是人類的起源。但是在布農民間文學中，這兩個葫蘆神話並不是最流行的，最普遍的是蟲（或蟲糞）生人的說法及小米是從地下有尾巴的小人那邊偷來的。這可證明布農只有一個（或幾個）部落起源神話與大陸南亞民族有關係，但主要的還是與南洋一帶類似的蟲生人的神話。據俄羅斯民族學家G.G.Stratanovich的比較研究，葫蘆生人的神話是一般不知五穀只種瓜類的（大多數是內陸的）民族才有（註88）。但是有學者以為東南亞民族新石器時代已種瓜（葫蘆），大概各種瓜類是南亞語系及一些其他中國南方人及東南亞古代民族最古老的栽培植物。印度阿利安人語中的瓜類名稱是從南亞語借來的，印度東北部南亞語系的扪達(Munda)諸族也有瓜生人神話（註89）。我們可說葫蘆（瓜類）生人神話，已是南亞語系諸族一種代表性的神話。

布農族葫蘆生人神話大概也不是那麼古老的，布農最早是以狩獵為業，後來（大約清朝，大約十八世紀）才開始耕作。此外還可以注意第一個神話中說葫蘆從天上掉下來，帶小米的葫蘆也是從天上降下來的，其他異文(variant)沒有這種說法，天降下的神、人、植物的神話一般不是最原始的(archaic)，因最原始的神話中並無天上掉下來的神或人或物這類的概念。

南洋諸島大概無葫蘆生人神話，據St.Thompson及B.Kirtley兩種母題索引只有夏威夷島原住民有葫蘆生產宇宙的概念，上面已說過台灣原住民中只有布農一個部落神話中有葫蘆生人之說，而這種神話很可能來自大陸。

陶壺生人神話

上述布農族葫蘆與陶壺（陶鍋，土釜）生人神話。排灣族也有陶壺生人的神話，但也是綜合型的。據許世珍先生採錄的神話：古時有一個女陶壺，此陶壺受陽光照射，孵出了一個女性的蛋，此蛋與Pocoan家一個男性的靈魂結婚，生下了一女人，此女子又和山裡百步蛇結婚，生下二男孩，其中一個叫Tschonovak，就是Dararoan社的祖先（註90）。根據另一個排灣神話：一個葫蘆狀的植物生出一個男人，壺狀的物質（或土釜）產生一個女人（註91）。這個神話與其他不同，特別要注意的是產生男人的是自然的植物，產生女人的是人工的東西，男女有別的起源概念是人類起源的神話中常見的。但敘述通常是女人先出生，如布農神話中記述以前世上沒有男人，只有女人，她們受風而懷孕，又生下女孩子。

另一個排灣傳說也是敘述一個社的祖先誕生，情節不像古神話，而是一個傳說：有一個人去打柴時發現一陶壺，把它帶回家。有一天太陽從牆頭邊照過來，陶壺遂裂開，裡面出現兩個一男一女的小孩。他們長大後，女的到Pabarugan地方去了.；男的則留在原處，成為該社的祖先之一（註92）。兩個說法較相似，不同的是其中一神話提到只有太陽光照射到陶壺，才會有生產之能力；很有趣的是兩個傳說中陶壺都是女性，疑是象徵女人子宮。筆者所知的排灣傳說中只有女性陶壺的說法，但在與排灣族緊鄰的魯凱族（如高雄縣茂林鄉的多納村（Todna社）先祖起源傳說中不但有女性壺，也有男性壺，每個壺還有名字，祖先是男女兩個陶壺所生的（註93）。很可能這個神話來自排灣族；阿美族也有同類的信仰，陶壺也有男女之別（註94）

。此外要注意台灣排灣族、魯凱族、布農族、阿美族、平埔族的西拉雅人也都有祀壺的古俗；但除了排灣及魯凱兩族，其他的民族無陶壺生人神話。這證明陶壺生人神話一定是由祀壺信仰發展而來的。關於西拉雅族祀壺的意義大家也有不同的解釋：李亦園院士以爲這個風俗與甕葬祖先奉祀有關；江家錦以爲：柱、缸的奉祀是生殖器崇拜的遺風（註94甲）；陳國彥以爲「祀壺信仰」一面與地理環境有關，另一面與水的儀式有關係；其他學者如劉斌雄、陳漢光、林清材等以爲與盛水祀有關。但是西拉雅族人並沒有壺生人的神話。

另一個魯凱族神話很像排灣族的神話，也是說太陽與陶壺結婚，生下一個女性的蛋等等，描述這個蛋與由岩石出生的男人結婚，生出一個女孩（註95）。這神話也可能是傳自排灣族，因排灣Muradur社日人在30年代採錄了完全相同的神話。

排灣族壺生人神話特別流行，這與崇拜古陶壺有關。排灣有三寶：青銅刀（即祭師所用的祭刀）、蛙蛉珠及古陶壺；根據任先民先生的研究：古陶壺被重視的程度遠超過青銅刀與蛙蛉蛛，許多貴族家藏古壺，從前（30年代）有藏到三、四十個的。古壺也分許多類，任先民把它們分爲七等，每等各有名稱，紋飾也不同。最貴的是第一類有浮雕狀粘附蛇形的花紋，多爲貴族直系大宗的傳家寶。有趣的是第一、二、三等有蛇的（即排灣的圖騰）花紋，第四、五、六、七等只有花紋，這些陶壺不怎麼寶貴，可以作爲大頭目婚嫁時的聘禮，也可以作爲交換其他物品或賣給人的貨品（註96）。現在排灣人不知道陶壺來源，也不會製造陶器，但據知本、射馬干及卑南社的傳說，陶壺是他們的祖先所燒成的（註97）。李亦園院士以爲排灣、魯凱、阿美及布農族以前均能製造陶器（註98）。但大概只有

排灣族崇拜陶壺，且作爲聖物(sacred thing)。魯凱族陶壺生人神話大概從排灣族傳來的，流行的也不廣，所以可以假定陶壺生人神話是排灣族特殊的神話。St.Thompson母題索引雖然有「Creation in covered vessel」(產生在蓋好的容器)(A1295)母題，但只提及人從簍子、包裹或從毛毯下出來的人（只見於美洲印第安人故事例子），Kirtley索引無這個母題，證明這是很特殊的、少見的人類起源說法。

根據日本小南一郎教授的研究：在中國大陸（尤其是南方民族）基本上壺與葫蘆有同樣的機能（註99），兩者都疑似祖靈（與穀靈）容器。出土的中國古代陶壺常有人面紋或人頭畫（註100），但沒有發現壺生人的神話。

根據最近出的馬昌儀女士專著《中國靈魂信仰》：魂瓶、懸壺、葫蘆、古陶壺都是生命母體的象徵，大陸南部許多民族有同類的信仰，馬昌儀多引彝族材料，如彝族認爲人死，其魂返歸葫蘆；彝族也有家堂屋裡供奉的兩代祖靈，即合體祖靈葫蘆（註101）。

排灣族不只有陶壺生人的神話，也有不少傳說敘述陶壺是繁榮的保證。如有人遷移他處，因爲頭目沒有贈給他陶壺，所以他家裡的人連續死亡；或頭目女兒嫁到台東帶了很好的陶壺，所以他們的子孫，一直繁衍到現在（註102）。這個概念類似中國（漢族）民間文學中的寶葫蘆（即給人類食物等東西的寶物）；或少數民族（如彝族）信仰中的「祖靈葫蘆」。上述布農族葫蘆與陶壺生出最早的人，大概也可以證明葫蘆與陶鍋是同類的東西。根據筆者所知：大陸南部只有葫蘆生人神話，沒有陶壺生人神話，但是台灣土著族陶壺生人神話概念很可能與葫蘆生人神話有密切的關係。

葫蘆狀的植物生女人與壺狀的物質生男人的神話也演變爲晚期的神話。鄭恆雄教授採錄的布農族神話中就有這一類神話，其中一則的內容爲：古時候有一個藤簍和一個木匣子，木匣子中放了衣服及磨刀石，藤簍中放了刀跟矛。於是木匣子變成了女人，藤簍變成了男人。女人拿磨刀石作生殖器；而男人拿了矛作生殖器，兩人結了婚，生了許多孩子，一直綿延到今天（註103）。這個神話的情節比上述的複雜一些，因不是匣子變女人、藤簍變男人，而是先把衣服及磨刀石放在匣子，把刀跟矛放在藤簍，於是兩個東西變成男女。鄭恆雄認爲藤簍中放的刀跟矛和男性生殖器有相似之處，而衣服是女人喜愛之物（註104）。刀和磨刀石很可能象徵男女生殖器，如美洲印第安人以刀與打火石爲生產及生育力的象徵。

除了這些民族之外，大陸南部僮族、彝族、苗族、瑤族、哈尼族、納西族、怒族、拉祜族、傈僳族、布依族、侗族、水族、畬族、仡佬族、崩龍族及基諾族都有葫蘆神話，但大多數只說洪水之時人（與動物）入葫蘆中，漂在水上逃生，以葫蘆作爲渡船。但是，聞一多先生認爲：洪水故事本無葫蘆，葫蘆是許多民族造人神話的主要的東西，後來與洪水合併了，成爲洪水後再造人類的材料（註105）；他的說法很可能是正確的。

蛋（卵）生人神話

台灣原住民也有蛋（卵）生人之神話，但是此蛋不是鳥蛋，而是蛇卵、太陽卵（排灣族）或其他卵生（如蒼蠅蛋孵化，出現一男一女）等等，世界許多民族有宇宙蛋(cosmic egg)之概念，即萬物生自宇宙之蛋，如盤古神話或芬蘭神話概念等。有時宇宙之蛋是金色的，可能與太陽有關係（註106）。蛋生人之概念不一定與宇宙之蛋有關係，因爲許多有蛋生人神話的民族（如南太平洋，大洋洲居民）並無宇宙蛋的神話概念。

根據St.Thompson母題索引蛋生人母題(A1222)，中國大陸、印度、大洋洲、南洋諸島（包括印度尼西亞）及美洲印第安人神話都有；Kirtley索引只補充一些南洋小島之例子。但St.Thompson沒有注意到越南或韓國神話。越南族（京族）有天女生一百個蛋，許多民族的祖先即出現了（50個分別在海濱住下；50個分別在山上住下，是越南的少數民族）的神話（註107）；韓國王權傳說也有女人（國王之女兒）生蛋的故事（金富軾，《三國史記》）；緬甸Chin族也有創世時土生大母，而大母生下一百個蛋，孵出許多民族始祖的神話（註108）。Chin族一百子之說法大概與越南京族神話有關。

緬甸撣(Shan)族也有蛋生始祖神話：太陽之子與蛇女結婚，蛇女生下三個蛋，一個蛋生出了男孩，長大之後成Palaung之王；另一個蛋生出第二個男孩子，將來成爲Pagan國王；第三個蛋蛇女扔到一座山裡，打碎了，變成了紅寶石及其他寶石。這當然不是人類起源神話，是典型的晚期國王起源、王權傳說（註109）。但大概保留一些較古老的神話觀，即蛋生人之母題。

菲律賓也有蛋生人神話，如Mandaya族有一隻鳥下兩個蛋，一蛋出一女，一蛋出一男。根據另一個該族神話Mayo河水上有兩個蛋，一個生出一女人，另一個生出一條蛇，後來它的屍體生出第一個男人（註110）。

中國早有關於蛋生人神話觀的記載，《山海經・大荒南經》：「有卵民之國，其民皆生卵。」郭璞注：「即卵生也」，大約是卵生人之神話。但是中國大陸南方有些民族至今保留

蛋生人神話，如雲南納西族《東巴經》著錄蛋生人神話：「人類是從天孵抱的蛋裡生出來的，人類是從地孵抱的蛋裡生出來的。」(註111)。除了納西族之外，雲南哈尼族及傣族神話中也有蛋生人的說法，但是不具有是代表性，則不敢確定。白族傳說中有蛋生人的母題，傣族、基族、顯頗族的民間故事中也有蛋生人的母題(註112)。

福建，廣東，江西三省住的畬族神話中除了盤瓠(又說爲犬或龍犬)神話，也有祖先爲鳳凰蛋所生的神話；貴州水族也有十二仙蛋神話，說風神與牙巫相配生了十二個仙蛋，孵化出人與雷龍虎蛇猴牛馬狗及鳳凰(註113)；貴州，湖南，廣西的侗族也有「龜婆孵蛋yeeh(耶)」，即民間集體歌舞演唱的歌詞，說：「龜婆孵蛋，世上有人煙。」(註114)。海南島黎族有蛇蛋生出女孩子的神話(註115)；貴州川苗族也有蛋生人神話，據貴州苗人神話：太古有九個蛋，太陽之母孵蛋之後生出了九個孩子，第一個是雷，第二個是龍，第三是蛇等動物，最後的是人(註116)。另外一神話說：蝴蝶從楓樹心孕育出來之後，跟泡沫婚配，生了十二個蛋，這些蛋化出人、獸、神(註117)。無論如何，都說人與動物出自蛋。川苗之神話中蛋只生出人，即始祖。

台灣的排灣、卑南、泰雅、魯凱族都有蛋生人之神話。蛋生人神話概念在排灣族最流行，幾個部落神話說太陽神由天降生三枚蛋，蛋破而生一女二男(北排灣群望嘉社)，而其他社，如來義社、瑪家社生蛋的也是日神Kadao。Pikiriki社頭目的先祖也是由太陽降下的兩個蛋生出來的(註118)。魯凱族也有相似的神話：一天，太陽在山上產了兩個卵(白色的與紅色的)，不久一對男女神成形，孵化而生，即部落頭目的祖先(註119)。魯凱與排灣族一樣也有太陽與陶壺結婚生人之神話(註120)。據筆者所看到的資料，大陸大約只有苗族的蛋生人神話與太陽神話有些關係。但是太陽(太陽神)下蛋是很特殊的母題，大概是台灣原住民特有的。

太陽在各族神話中有很大的作用，但是在較原始的(archaic)神話中，也有無太陽來源之說、只有消滅多餘太陽的神話(註121)。如台灣原住民就無太陽來源神話(只有被傷的太陽變成月亮的神話)，但與大陸許多民族同有射太陽(即消滅多餘太陽)的神話。有的民族如布農族把太陽人格化(太陽有眼睛、有腳、有睪丸)，但無太陽神的概念，因爲布農沒有什麼神的概念。世界許多民族有太陽兒女的說法(在較文明的民族神話或在較晚期的神話傳說，如緬甸撣族)。

雖然台灣土著族無太陽崇拜，但有太陽與陶壺結婚生人的神話(見上)。排灣族與其接鄰的魯凱族均崇拜蛇，所以太陽蛋生人的神話也與蛇有關係，如排灣族Butsul群瑪家社神話說：太陽神降地生蛋，忽然出現一條蛇把蛋吞下。雖然日本學者在1935年採錄的神話異文(variant)中沒提到後來蛇生人，而說太陽神第二次下蛋(註122)，但是根據神話情節邏輯發展假設，在另一個異文蛇吞太陽蛋大概也要生人，因爲排灣族除了太陽生人神話，也有蛇生人、蛇卵生人神話(Butsul群佳平社，與洪水有關，因洪水之時所有的人都淹死了，後來從蛇蛋出現了人)(註123)。也有蛇化人之神話，但與竹生人的神話結合，成爲竹裂開，出現很多蛇，蛇成長後化成人(註124)的情節。魯凱族也有類似神話，據日本伊能嘉矩教授1906年採錄資料：有一天兩條靈蛇(kanavanan)產下許多卵，這些卵中誕生出許多人來，他們便是魯凱族的祖先(註125)。

排灣與魯凱兩族也有王權神話觀，因爲頭目祖先與平民來源不同。太陽蛋生人神話主要是說頭目祖先的來源（類似古代近東及埃及神話觀中皇帝（王）稱日神或太陽之子）。排灣神話中說太陽神在頭目家前院屋簷下下蛋。30年代日本學者採錄排灣神話與前幾年H.Egli採錄的排灣神話都說太陽下蛋在頭目之家。排灣太陽之子的民間故事也證明頭目權力是正當的，是「正統」的(legitimate)（註126）。魯凱族神話說百步蛇是蛇類中的「頭目」，也是人間頭目的祖先（有時說頭目是靈蛇所生），平民是一般的蛇所生。根據許功明先生的說法，魯凱神話中：「只重視頭目祖先來源與靈蛇的直接關係，卻絕少說到平民的故事。」（註127）

根據St. Thompson及Kirtley兩種母題索引，太陽神蛋及蛇蛋生人神話母題不是世界或南洋島上流行的神話母題。據筆者所得的材料來看，雖然中國大陸南部及越南、緬甸也有蛋生人神話，但未發現太陽（或太陽神）生蛋孵出人的神話，也未發現蛇蛋（或蛇）生人的神話。這大概是台灣原住民特殊的神話觀吧？

糞生人神話

台灣原住民人類起源神話類型有20多種，除了上述的幾種之外，還有不少較特殊的說法，如筆者於1992年在南投縣信義鄉人和村，和當地擔任老師的布農族人田哲益先生，記錄了布農族流行的人類起源神話；神話很短，情節也很簡單：

在遠古時代還沒有人類生存，有一種蟲叫sangal。這種Sangal生活在樹幹裡，牠吃樹幹，牠的糞掉落在泥土裡，結果變成了人。所以人類是由sangal蟲的糞變來的。（sangal蟲是不

是眞的存在，或只是神話的一種蟲，很難說，講故事的老人也不知到底是什麼蟲。）

南投縣信義鄉望鄉村的布農神話亦有糞變人的說法。布農族達納畢馬氏族(Tanapima)的亞氏族達西烏拉彎(tais olavan)認爲他們是從蜘蛛搓成的圓狀糞便變來的，所以在古代當他們看到蜘蛛搓糞成圓狀時還會幫忙；而且他們的祖先禁止人們殺蜘蛛（註128）。此與南投縣信義鄉人和村的創生說很相似。

布農人類由蟲糞變來的神話流行很廣，許多日本及台灣民族學家早有採錄。根據陳國鈞引用日本學者及台灣學生採錄的17種布農族人類起源神話中，即有5種說第一個人是糞變的，雖然St. Thompson及Kirtley兩種母題索引沒有糞變人的母題，實際上亞洲一些民族也有類似的概念，如北亞Chuckchee族說Koryak族人是由狗糞產生的，菲律賓也有這種概念。

筆者採錄的布農生人神話全文比前人採錄的短一些，根據日本佐山融吉1913年出的《蕃族調查報告書》：「太古時代在Mintongon地方有兩個洞，Naihai（蟲）把糞作成球形（與蜘蛛推摩糞便圓狀型類似）投入該二洞中，經十五日許，自一穴出現一男，他穴出現一女，二人成長後結爲夫婦，產有子女互相婚配，人類逐漸繁殖。」（註129）衛惠林及陳國鈞二位前後採錄的傳說都有兩洞的說法，都說十五天之後蟲（蟲名不完全相同）糞變成一男一女等等（註130）。

布農族也有狗糞變成人的神話。筆者以爲蟲糞生人的類型是較古老的，而狗糞變人的說法晚一些產生的。根據日人移川子之藏記錄的Katoguran和Tansikian氏族起源神話：在山麓邊的犬糞中生出一小孩，此小孩的子孫成爲本氏族的祖先（註131）。1969年台灣大學鄭恆雄教授在南投縣信義鄉也記錄了

Tansikian始祖由狗糞產生的神話：古時候，路旁有一堆狗糞。有一天，有一個男人經過，看到狗糞，就跑開了，因爲狗糞很臭。那天晚上他妻子在裝粟米的簍子裡看到一堆狗糞；誰把狗糞放在這兒？她覺得很奇怪，就把狗糞丟到外面去。第二天早上她在簍子裡又看到一堆狗糞，她感到很驚訝，又把狗糞丟出去。半夜時，狗糞突然跳起來，質問這一對夫婦道：「爲甚麼老是把我攆出去？難道你們不知道我的指甲染了敵人的血，都是鮮紅的嗎？」於是這一對夫婦就收養狗糞爲兒子，以後成了Tansikian一姓的祖先（註132）。

Tansikian也有其他類似的說法：有一座山上有一堆狗糞生成的小孩，被達西烏拉彎氏族人帶回家收養，即爲丹西基安氏族的祖先（黃順利牧師《布農人家譜》，頁22），雖然黃順利先生提到的神話沒有鄭恆雄教授採錄的那麼詳細，但大意一樣：氏祖是從狗糞變的。在這裡，原始的人類創生神話變成晚期的一個姓氏祖先產生的傳說。鄭恆雄記錄的故事，第一、狗糞生人的神話說的不是全人類的起源，而是一個姓氏的起源；第二、鄭先生採錄的故事不是古老原始簡單的神話，因有一點像民間故事的開端（一家人，夫婦沒有孩子，後來男的撿到什麼東西變成孩子；或是較晚期的故事中，撿到一個不知那兒來的孩子），但沒有發展爲正式的民間故事。如果我們把移川子之藏的紀錄與鄭恆雄的比較，這個民間故事的因素可以看得更清楚，值得注意的是，這樣的說法比蟲的說法大約晚一些，應在人開始養狗之後才可能形成(雖然狗是人類最早馴服的動物)。據布農傳說，最初時，人類不養狗，也還不知道什麼是狗，後來在海上一次捕魚的時候發現了牠，原來狗是生長在海中的動物，偶爾到陸地上尋找食物，後來人們用年糕引誘狗，

狗被香味吸引了（註133）。當然狗與海的聯繫有些奇怪，但如果我們看到在阿爾泰山較原始的哈加斯(Khakas)族民間故事中，人物救金魚（即水王之子）得到一隻狗作爲禮物，原來這隻狗是水王之女，是一位非常漂亮的小姐（註134）。這個故事與中國、日本、韓國流行很廣的龍女故事相同，是同一個類型；也可能從中國傳到阿爾泰山，民族化了，但這個故事可以證明在原始人的思維中狗與水(海)有關係。不過布農故事中一般沒有提到海，是否從前說的海指的是水或溪？

除了布農之外，台灣花蓮泰雅族Sedeq群Taroko部落也有糞生第一個人的神話：太古時世上無人，後來兩塊豬糞生了兩個女人，第三塊糞則生了一條蛇。他們也有豬糞生老人的說法，他教那個女人生長及其他聖智（註135）。

菲律賓Mindoro島Mangian族也有與布農類似的神話，但因他們世界觀與布農不同，已到了另一個發展階段。布農沒有神的概念，也沒有造物者的觀念；Mangian族有上帝、造物者概念，所以這個神話也發展到另一個階段，蟲糞成人的母題也淡化了。根據Mangian神話創世者Makakaako神手持一棵樹，樹上的蟲掉下糞，糞變成土，土上出現了許多蟲，它們的糞也變成土，後來Makakaako神用這個土造人（兩個兄弟），叫他們造世界（地形等等），其中一個兄弟生了第一個孩子（出自他的小腿肚）(註136)。

1960年，菲律賓學者Emeterio de la Paz採錄Mindoro島Hanunoo Mangyans人類起源另一個神話，記述創世者Mahalna Makaayo手持兩棵樹，右手持大葉樹稱tipulo，左手持小葉樹稱palupakon。偶然tipolo樹掉下一個大葉，因爲葉中黏著蟲子，蟲子用自己的糞造土，Mahalna Makaayo決定將剩下的創造工作由

他的僕人Maluway與Daldali去作，他們搬山、栽植物等等，然後Mahalna Makaayo自己用土造人，把氣吹他們身上，人開始移動（註137）。這疑是一個神話的兩個異文(variants)。

台灣排灣族雖無蟲糞生人神話，但洪水神話中描述一條蚯蚓排出的糞變成一座高大山凌，後來有一對沒有避洪水的兄妹在蚯蚓排出來的土地上耕作。這也證明蟲糞在排灣族神話觀中大有作用，至於其他南洋洲人是否也有類似的神話觀，待考。

神話中人不是直接從糞變出來，而是經過土地。最簡單、最素樸的母題變成世界非常普遍的母題(St.Thompson A1241)「人是用土（泥）做的」，這個概念特別流行在南洋諸島，Kirtley母題索引中有七個島的例子。中國古代神話中女媧也用泥造人，這沒什麼特殊的，比較特殊的在於土是由蟲糞變的、蟲自創世者持的樹（疑是宇宙之樹）掉下來；很可能布農族祖先與菲律賓Mindoro島Mangyan族的神話有一些關係，因菲律賓許多民族神話與台灣原住民神話也有不少其他類似的情節（註138）。

糞變人母題，神話中也有變形的內容，如雲南省普米族（語系不大明顯，一說是藏緬語族）神話敘述：遠古之時，一個老媽媽（好像是始祖）生了三個兒子，洪水之後她發現世上沒有姑娘（神話也沒有說清楚，洪水之前有無其他人；大約洪水把人類毀滅了），於是老女人用牛糞（一說氂牛糞）造成一個姑娘，然後告訴兒子，讓他與姑娘結婚。兒子不覺用手撫摸她，那糞人經男子的接觸就有了氣息，竟變成一個美麗的姑娘。普米族人以爲人類的祖先都是由用糞捏成的女子傳下來的。普米人至今也不以牛糞爲髒，酒罈還用牛糞封蓋。神話中提及牛糞或氂牛糞也不是偶然的，因普米祖先族屬氂牛羌人，

大概以氂牛爲圖騰（註139）。不知布農人從前是否也以Sangal蟲爲圖騰，雖然現在講故事的人已不知道這究竟是什麼蟲，但這個假設是有可能的。

除了蟲糞變人的神話，布農族也有蟲變人的神話。據小川尚義與淺井惠倫採錄的布農卡社群流行的人類起源神話，這個神話並不是蟲糞變成人，而是芋蟲gogota在地上匍匐，行動極快，後來直立行走化成人類（註140）；因此由蟲出生的社群視殺害蟲類爲一種禁忌（註141）。蟲變人之母題在世界其他地區也有。St.Thompson母題索引A1224.2 "Mankind descended from worms or larvae"只提及三個例子：印度尼西亞西部、南洋Tonga島及南美洲印第安人。較新的Kirtley索引(A1224.2)提及七個南洋島有蟲或幼蟲生人神話。大概可以說蟲生人（或蟲變人）神話母題是南洋代表性的典型，是很特殊的人類起源之說。根據筆者所知大陸諸族神話中並沒有蟲糞（或其他動物，像狗糞）生人的神話，可見布農蟲糞（或蟲）變人的說法與南洋諸島神話是一個系統。

民族學家認爲這些神話和圖騰觀念與古代狩獵採集爲經濟活動的原始社會有關係。布農族也有女子與蟲（蚯蚓）性交的故事（疑是古代女人與圖騰性交關係的變形）。同時也要注意東南亞許多民族神話中，人類起源與蛇、青蛙、蝌蚪、蜥蜴、蝸牛等這類小動物有關係(註142)，蟲生人神話在坡里尼西亞西部特別流行(註143)，俄羅斯民族學家Ja. V. Chesnov 以爲這與採集爲主的社會有關係(註144)，這個假設是否正確，很難說，但是眞正從事狩獵或撈魚爲主的民族，如西伯利亞各族、中國大陸少數民族或美洲印第安人大多數以野獸或各種鳥、魚爲圖騰；何星亮即曾列舉大陸少數民族的圖騰中只有白族以毛毛蟲

及青豆蟲爲圖騰(註145)。

樹葉變人

台灣原住民中鄒族人類起源神話是比較獨特的，鄒族沒有其他原住民流行的石生人或竹生人，以及蛋生人神話，但大約有十多種其他說法，如太古時天神hamo（一說nifuntt）搖楓樹（一說茄苳樹），樹果或樹葉落地變人（註146）。樹葉變人是少見的母題，St.Thompson索引無；Kirtley索引補號碼爲*A1251.1，提及南洋Admiralties島及Gudalcanal兩個地方的樹葉變人類起源神話。大陸雲南南亞語系的德昂族所採錄的神話沒有鄒族那麼素樸。雖然鄒族與布農族不同，鄒族有神的概念，有創世者尼弗努，而且神有非常重要的地位，鄒族神話情節比德昂神話簡單。

根據德昂族神話：太古時世上只有田公與地母（也像神，也像人），他們結成夫婦，生了一個女兒，開荒種地（這當然不大像古老的神話，比較像晚期的民間故事，可算是故事化的神話文本）。一天，田公上山砍柴，見到狂風把樹葉颳落了一百片，田公說：「如果這些樹葉能夠變成人，我們就不會孤單了。」一百片樹葉突然變成一百個人；五十個男人，五十個女人（註147）。當然樹葉照田公的希望突然變成人之說法不像古神話，比較像民間故事。

根據德昂族古歌〈達古達楞格萊標〉102片茶葉化爲51對男女到大地上與惡魔鬥爭，之後50對上天，留下達古達楞在地上繁殖人類（註148）。古歌大概也有民間敘事詩特點，情節較複雜。人與惡魔鬥爭也是原始的敘事詩典型的內容，但是早期的古歌往往保留古老的神話觀，所以德昂古歌保留人類起源神話的殘餘，如樹葉變人。雖然人類祖先只有兩個人，其他的50對上天；但原來的數字是一百（或是一百零二）。兩個故事中的數字（一百分兩半）很像越南神話始祖Lau Lak Kuen之妻生一百個蛋，蛋中出現一百個孩子，五十個去海濱，五十個上山；或者越南流傳的女媧神話，巨人四象要娶女媧，他派了一百個人送聘禮，但五十個過了河，五十個掉入水中。很可能在德昂神中一百個人也不是偶然的；當然我們很難說鄒族與大陸南亞語系德昂族人類來源神話相同是不是偶然，但如果我們想起南洋民族也有樹葉生人的神話觀，就可以假設這個相合也許不是偶然的。

再造人神話

世界許多民族有再造人類神話，即洪水之後再造人。因洪水把人類淹死只剩下一對男女(兄妹)，他們結婚之後子孫繁衍，有了人類。有的民族神話中洪水原因是兄妹相合犯婚禁的後果(如北勢泰雅人神話中)，但大陸南部少數民族以及漢族民間流行的伏羲女媧神話都是相反的例子；因有兩種情節，一是洪水之時人類跑到高山避難，水退之後他們就下山，所以沒有再造人的必要(如布農、鄒、魯凱等族)；另一是兄妹結婚之類(排灣、阿美、平埔等族)。

每個民族神話都有其特點，如阿美族的神話中，兄妹結婚生孩子與石生人神話合併(妹妹生了石頭，然後石再生人)。較特殊的大概是賽夏族神話：洪水之時淹死人類，只剩下兄妹兩個人，但他們沒有結婚妹妹死了)，哥哥把屍體切成小塊，再一一用「里卡路」樹的葉子包好，並唸著咒語，投入水中，肉塊變人(註149)。類似的神話在平埔巴宰海族也有：天宮降下來的

始祖住在中央平地，洪水之時把人類淹死，只有始祖的直系孫姊弟二人漂到山頂，約六天之後水退了，他們便結婚生了兩個兒子，又將兩個兒子的身體切成塊，並將之吹氣遂各成青年人(註150)。大陸大概只有貴州侗族有肉塊變人的神話；洪水之後只剩下躲在葫蘆裡的兩個始祖——姜良和姜妹，兄妹結婚之後生下無手無腳，像一個大冬瓜的孩子，夫妻把他砍爛剁碎，撒遍山嶺；第二天肉塊變成人(侗族人)(註151)。壯族也有同類的神話，可見這是一個神話類型，但是這個肉塊變人的母題在St. Thompson及B.F. Kirtley兩種母題索引都沒有只有較普遍的「人出自創世者身體」(母題A1210)

雅美族神話中最早的人生自祖先膝中(因祖先是男性)(註152)。從法國發表的玻利尼西島人創世者Tangaroa之像，可見人生自他的身體；膝蓋、肚子、大腿、胸部等(註153)。

很可能是肉塊變人母題是「人出自創世者(世祖)身體」之變形，特別是每次描述是再造人。劈開身體是古老儀式成分(大部分大概是象徵的劈開)，接著「死亡的」人復活(註154)。賽夏、平埔族、侗族神話皆同，劈開的屍體(每個肉塊)變人即活，三個民族神話都有較晚期的細節，因不是像布農或泰雅族神話描述人類(與本族人同)起源，而是描述幾個民族起源(如賽夏族神話中肉塊變本族人，其腸變爲台灣人，骨頭變爲泰雅族人；侗族神話中肉變成侗人，骨變成苗人，腸變成漢人，腰變成瑤人)。

除了與大陸南部有類似的神話觀，台灣原住民有時也有從大陸南部借用的神話，如布農流傳的女人與狗結婚生了布農始祖的故事。(見本書〈大陸故事在台灣〉一文)。

從上述所做的比較研究可以得到一些初步的結論：

1.台灣原住民人類起源的神話有許多種，每個民族又有許多不同的說法，大概每個部落都有自己的人類起源神話。

2.其中也有許多較原始的(archaic)、素樸的神話，如石生人、竹生人、蛋生人等，也有不那麼原始的天神降爲始祖（如阿美族）、天神降造始祖（如鄒族、排灣族一些部落；日神下蛋，蛋孵出人等）。同一個民族有很原始的人類起源神話，也有不那麼早的說法（如布農族有蟲糞變人的神話，也有不那麼原始的天上降下葫蘆，葫蘆裂開出現人的神話）。

3.台灣原住民有世界普遍性的神話概念，如石生人；也有很特殊的神話概念，如排灣族及魯凱族一些部落的陶壺生人神話。

4.台灣原住民更有不少綜合型的說法，如竹生與石生結合型等等。

【註解】

1.許功明、柯惠譯，《排灣族古樓村的祭儀與文化》，板橋市，稻鄉出版社，1994，頁119。

2.Taylor G. Folk-lore of Aboriginal Formosa--*The Folk-lore Journal*, 1887,n.5 p.141。

3.Re A. de, *Creation Myth of Formosan Natives*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1951, p.53-57。

4.Benedek Dezsö. *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore*, Taipei, SMC Publisling INC, 1991, p.4,33。

5.Toporov V.N.Kosmogonicheskie mify〔宇宙神話〕—"*Mify marodov mira*" Moscow, 1982, t,2,s.8。

6.施努來著，《八代灣的神話》，台中，晨星出版社，1992，頁30。

7.尹建中編，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，內政部，1994，頁307。

8.金榮華，《台東卑南族口傳文學選》，中國文化大學中國文學研究所，1989，頁15。

9.同註7，頁189。

10.Egli H. Mirimiringan, *Die Mythen and Mä rchen der Paiwan. Das frü he Weltbild des fernen Ostens*〔古事：排灣人神話及民間故事，遠東早期的世界觀〕，Zürich, Verlag Die Waage, 1989, S.36。

11.金榮華，《台東大南村魯凱族口傳文學》，台北，中國文化大學，1995，頁7-9。

12.同註7，頁217。

13.Thompson St.,*Motif-Index of Folk-literature,* Bloomington-London, Indiana Universtity Press, 1955, v.1-6。

14.Coronel M.D. *Stories and Legends from Filipino Folklore*, Manila, 1967, p.148-150。

15.Ho Ting-jui, *A Compatative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines,* Taipei, The Orient Cultural Service, 1971, p.51-53, 231-234。

16.同註10，S.314。

17.李子賢，＜論佤族神話＞—《思想戰線》，1987, N6，頁40。.佤族也有其他說法，如據＜司崗里＞神話故事最初天和地是用鐵鏈拴在一起，天地離得很近，後來天神派達能（人類及其他動物的創造者）用巨斧砍斷拴天地的鐵鏈，《佤族民間故事集成》，昆明，雲南民族出版社，1990，頁2。據另一個說法：有人砍下其家的奴隸，把他的頭祭神，天就高了。李子賢，＜論佤族神話＞，頁40。

18.Blust R. The Austronesian Homeland-*Linguistic Perspectives,* 1988, v.26, n.1。

19.張光直＜中國創世神話之分析與古史研究＞—《民族學研究所集刊》，1959，8期，頁47。

20.許世珍，＜台灣高山族的始祖創生傳說＞—《民族學研究所集刊》，1955，2期，頁182。當然最近四十年間，台灣及外國學者搜集了不少新的材料，但是大概的情況還是如此。

21.C.M.Edsman, Stones-*The Encyclopedia of Religion,* ed. M.Eliade, New.York.-London., 1986, v.14, pp.49-53；李錦山，＜史前靈石崇拜初論＞—《世界宗教研究》，1987，4期，頁98。

22.李錦山，＜史前靈石崇拜初論＞—《世界宗教研究》，1987，4期，頁101。

23.Kirtley B.F. *A Motif-Index of Polynesian, Melanesian, and Micronesian Narratives,* New York, Arno Press, 1980, p.147 (A.1245)。

24.Meletinskij E. M.Mifologicheskij i skazochnyj epos melanesijtsev〔美拉尼西亞神話與民間敘事研究〕— *Okeanijskij sbornik,* Moscow, 1957, s.184。

25.同註21，p.51。
26.童虹宇，〈大石崇拜及其習俗－普米族民俗調查報告〉－《民間文學論壇》，1986，3期，頁88。嚴汝嫻、王樹五著《普米族簡史》，昆明，雲南人民出版社，1988，頁30-31；《中國各民族宗教與神話大詞典》，北京，學苑出版社，1993，頁520。
27.劉錫誠，＜石頭先人：石頭一母體的象徵＞－《民間文學論壇》，1994，1期，頁6-7。
28.據二十世紀上半葉採錄的羌族神話，當代羌族無石生人神話，但有很普遍的白石崇拜，以爲白石是諸神的表徵，參見《中國原始宗教資料叢編，納西族，羌族等族卷》，上海人民出版社，1993，頁461-481。
29.引自袁珂編，《中國神話傳說詞典》，上海辭書出版社，1986，頁212。
30.《中國各民族宗教與神話大辭典》，北京，學苑出版社，1993，頁284。
31.芮逸夫＜苗族的洪水故事與伏義女媧的傳說＞－《人類學集刊》1938，1卷1期，頁170；鳥居龍藏《苗族調查報告》。
32.傅光宇《創世之光》，廣西人民出版社，1993，頁16。
33.巴莫阿依等編，《彝族風俗志》，北京，中央民族學院出版社，1992，頁160。
34.同註27，頁11。
35.同註17，頁39。很可能是佤族雲南各族中最古樸的，但從比較民間文學來看並不是那麼的原始。
36.西盟佤族＜司崗里＞－《佤族民間故事集成》，雲南民族出版社，19頁2-8。司崗里有兩種解釋，一種是從石頭出來的；另一種是自葫蘆出來的。

37.毛星主編，《中國少數民族文學》(下冊)，引自袁珂編，《中國民族神話詞典》，成都，四川社會科學院出版社，1989，頁242。
38.同註20，頁171-176。
39.佐山融吉，《生蕃調查報告書》，引自註7，頁20-21。
40.Quack A. *Das Wort der Alten. Geschichte der Pujuma von Katipol (Taiwan)*〔老人之言－台灣知本社卑南人歷史傳說〕，St. Augustin, 1981, S.38, 95, 99.據A.Quack的補注，石生人神話是Puyuma（知本）部落最流傳的故事(S.95)。
41.同註15，p.242。
42.Dixon R.B. Oceanic-*Mythology of All Races*, v. IX, New York, Cooper Square Publishers INC, 1964, p.158-159。
43.同註36，頁6-7。
44.森丑之助，＜卑南社の祖先（台灣蕃族の傳說）＞－《人類學雜誌》，1916, 31卷1號，頁31-32。
45.佐山融吉，《蕃族調查報告書》(阿眉族，卑南族)，台北，1913，卑南族，頁1；同註7，頁250。
46.同註20，頁179。
47.同註10S.30。
48.Botvinnik M.N. Deucalion-*Mify marodov mira,* t.1,Moscow,1980,s.361。
49.Losev A.F. Grecheskaja mifologija〔希臘神話〕－同上，t.1, s.327。
50.思奇，〈高山族人類始祖神話初探〉－《民族文學研究》，1986，4期，頁90。
51.嚴汝嫻、王樹五，《普米族簡史》，昆明，雲南人民出版社，1988，頁116；〈普米族宗教〉－《中國大百科全書》，宗教卷，北京，上海，中國大百科全出版社，1988，頁306。
52.何星亮《中國圖騰文化》，北京，中國社會科學出版社，1992，頁

46-50。

53.Tokarev S.A. Totemicheskie mify「圖騰神話」－*Mify narodov mira,* Moscow, 1982, t.2, s.522。

54.伊誕、巴瓦瓦隆，〈排灣族宗教藝術－圖騰崇拜〉－《山海文化雙月刊》，1996，13期，頁37。

55.同註7，頁184。

56.同註20，頁173。

57.同註10，S.42,45。

58.同註20，頁177,184。

59.常璩撰，《華陽國志校補圖注》，上海古籍出版社，1987，頁230。

60.伍文義，＜論布依族竹圖騰＞－《布依學研究》，貴陽，貴州人民出版社，1989，頁137。

61.同註31，頁18。

62.伊藤清司，《＜花咲爺＞の源流－日本と中國の説法比較》，東京，1978，頁114。

63.同上，頁116-118。

64.同註10，S.302-303。

65.同註14，p.224。

66.Demetrio F., Creation Myth among the Early Filipinos-*Asian Folklore Studies* ,1968, v.27, n.1, p.62。

67.*Skazki i mify narodov Filippin*〔菲律賓諸族神話故事集〕，Moscow, 1975, s.222-223。

68.同註66，p.59-63。

69.同上，p.62。

70.*Skazki i mify Okeanii*〔大洋洲民間故事與神話〕，Moscow, 1970, s.48-49.

71.同註15，p.61。

72.同註66，p.59。

73.同註62，頁119-123。

74.龍寶麒，＜排灣族的創始神話＞－《邊政學報》，1964，3期，頁21。

75.《雲南少數民族文學資料》第一集，「布朗族文學情況」，引自袁珂，《中國民族神話詞典》，頁320-321。

76.劉小幸《母體崇拜－彝族祖靈葫蘆溯源》，昆明，雲南人民出版社，1990，頁28。

77.傅光宇《雲南民族文學與東南亞文學》，第八章第一節（未刊稿）。感謝傅先生寄來的資料。

78.陶陽、牟鍾秀《中國創世神話》，台北，東華書局，1990，頁210-220。

79.李子賢＜傣族葫蘆神話溯源＞－《探尋一個尚未崩潰的神話王國》，昆明，雲南人民出版社，1991，頁136。

80.同上，頁137。

81.陶陽、牟鍾秀編《中國神話》，上海文藝出版社，頁144-147。

82.同上。

83.Scott J. Indo-Chinese Mythology—*Mythology of all Races,* New York. 1964, v.12, p.288-289。

84.《雲南少數民族文學資料》第一輯，引自袁珂編《中國民族神話詞典》，1989，頁321。

85.小川尚義、淺井惠倫，《原語による台灣高砂族傳說集》，台北，台灣大學，1935，頁296。

86.同註6，頁118；另一個異文(variant)是陳國鈞採錄的，參見陳國鈞，《台灣土著始祖傳說》，國立北京大學中國民俗學會民俗叢書，民族篇2，台北，1996，頁61。

87.陳國鈞，《台灣土著始祖傳說》，國立北京大學中國民俗學會民俗叢書，民族篇2，台北，1996，頁62。

88.Stratanovich G.G. Etnogeneticheskie mify ob iskhode iz jajca ili tykvy u narodov Jugo-Vostochnoj Azii〔東亞諸族蛋或葫蘆生人的神話〕— *Etnicheskaja istorija i fol'klor,* Mowcow, 1977, s.72。

89.Chesnov Ja.V. Narod Kawa〔卡佤族研究〕— *Problemy etnografii i etnicheskoj istorii narodov Azii,* Moscow, 1968, s.169。

90.同註7，頁184。

91.陳國鈞，《台灣土著社會始祖傳說》，台北，幼獅，1964，頁61。

92.同註7，頁185。

93.任先民＜台灣排灣族的古陶壺＞—《民族學研究所集刊》，1960，9期，頁209。

94.陳奇祿《台灣土著文化研究》，台北聯經出版公司，1992，頁101。

95.同註7，頁270。

96.同註93，頁210。

97.同註93，頁211。

98.註同上。

99.小南一郎＜壺型の宇宙＞—《東方學報》，1989，61集，頁189-191。

100.同上註，頁214-215。

101.馬昌儀，《中國靈魂信仰》，台北，漢忠文化事業股份有限公司，1996，頁394-409。

102.同註93，頁209。

103.鄭恆雄，〈從道家的觀點看漢族和布農族的變形神話〉—《漢學研究》，1990，8卷1期，頁756。

104同上註。

105.聞一多，《神話與詩》，北京，古籍出版社，1956，頁57-59。

106.Toporov V.N.Jajico mirovoe〔宇宙之蛋〕— *Mify narodov mira,* Moscow, 1982, t.2, s.680。

107.*Istorija Vietnama*〔越南史〕, Moscow, 1993, s.20。

108.Maung Tet Pyo.*Customary of Chin Tribe,* Rangoon, 1884, 引自Stratanovich G.G.（註88，頁69-71）。

109.同註15，p.250-252。

110.同註66，p.68。

111.陶陽，牟鍾秀《中國創世神話》，台北，東華書局，1990，頁221。《中國原始宗教資料叢編納西等族卷》(上海人民出版社，1990，頁320-321）只說創世時代，蛋出現各種神（許多變化之結果），無人類起源之說。納西卷引的《東巴經》(崇邦統），一定有原始哲學及宗教影響。據研究雲南諸族神話的傅光宇教授的信，他查多種材料，但查不到陶陽引的納西神話，是否是誤會？

112.傅光宇，《雲南民族文學與東南亞文學》第六章第二節（未刊稿）。

113.《中國各民族宗教與神話大詞典》，北京，學苑出版社，頁555。

114.《侗族文學史》，貴陽，貴州民族出版社，1988，頁33。

115.同註111，頁222。

116.同註15，p.53。

117.同註111，頁222。

118.引自註7，頁181，是日本學者森丑之助1915年採錄的。幾年之前瑞士神父H.Egli也採錄了同類的神話，說太古時太陽下蛋於Rhuvaniau頭目家裡，蛋裂開生出一個人（同註10.S.31），是Laiyi社 Tjivuruan RhuvaniauLaiyi 講的。

119.許功明，《魯凱族的文化與藝術》，板橋，稻鄉出版社，1991，頁

60。

120.同前註。

121.Toporov V.N.Soljarnye mify（太陽神話）－*Mify narodov mira*, Moscow, 1982 t.2, s.461。

122.同註7，頁172。

123.同前註。

124.同註7，頁173。

125.同註119，頁60。

126.同註10，S.389。

127.同註119，頁63。

128.黃順利牧師，《布農人家譜》，1990（未刊稿），頁22。

129.同註87，頁62。

130.同上註87，頁61。

131.同上。

132.同註103，頁756。

133.〈狗〉，洪明發口述，陳善瑜採錄－《山海文化》，1994，n.2，頁105。

134.Riftin B. Istochniki i analis sjuzhetov dunganskikh skazok〔東干（回族）民間故事來源及情節分析〕－*Dunganskie narodnye skuzki i predanija*, Mowcow, 1977, s.404。

135.Kim Kwang-ok, *The Taroko and their Belief System*, Oxford, 1980(Ph. D. Dissertation, 未刊稿), p.142,162。

136.同註14，p.148-150。

137.Emeterio de la Paz. A, Survey of Hanunoo Mangyan Culture and Barrirs to Change—*Anitas Quarterly Reviews of the Art and Sciences published by University of Santo Thomas*, 1968, v.41, n1, p.41-42。

138.Norbeck E.Folklore of the Atayal of Formosa and the Montain Tribes of Luson－*Anthropological Papers*, (Museum of Anthropology, University of Michigan), 1950, n.5, p.1-44。

139.嚴汝嫺、王樹五，《普米族簡史》，昆明，雲南人民出版社，1988，頁31。

140.同註81，頁637-638。

141.陳慧蓉，＜台灣高山族的始祖創世傳說＞－《台灣博物》，1982，2卷1期，頁10。

142.同註85，s.170。

143.Meletinskij E. M. Polinezijskaja mifologija〔坡里尼西亞之神話〕－"*Mify narodov mira*",Moscow,1982, t. 2, s.320。

144.同註89, s.170。

145.同註52，頁46。

146.巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《台灣鄒族的風土神話》，台北，台原出版社，1993，頁137-138；浦忠成《台灣鄒族神話研究》，中國文化大學中國文學研究所，博士論文，1994，頁108。

147.陶陽，牟鍾秀編，《中國神話》，上海文藝出版社，1990，頁138-139。

148.《山茶》，1981，2期。

149.李卉〈東南亞的同胞配偶型洪水傳說〉－《中國民族學報》，1955，1期，頁192。

150.同上，頁172。

151.《侗族文學史》，貴陽，貴州民族出版社，1988，頁45。

152.同註20，頁179。

153.*Mythologies*, coml. by Y.Bonnefoy, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1991, v.2, p.1218。

154.Propp V, Ja.*Istoricheskie korni volshebnoj skazki*〔神奇故事歷史根源〕，

Leningrad, 1946, s.79-83。

《第二篇》

從黑龍江到台灣

台灣南部居民武器與家庭用具

a,b,c,d, 葫蘆作的容器。e-裝酒的袋子。f-筷子。g-貝殼作的湯匙。h,i-喝水的容器。k-矛。l-獵刀。m-弓弦。n-背筒。o-箭。p-火槍。q-竹製子彈。r-裝火藥粉的小角。s-導火線。t-子彈袋。（俄國P.Ibis 1875年所繪）

從黑龍江到台灣—射太陽神話比較研究

70年前，在1926年德國E.Erkes教授在荷蘭〝T'oung Pao〞(通報)雜誌上發表了一文題為〝Chinesisch-Amerikanische Mythen-parallelen〞(中美神話比較)（註1），據筆者所知，這是最早專門寫中國神話比較研究的著作，除了美國印第安人及古代中國射日神話之外，Erkes教授還提及B.Laufer發表的Nanay（那乃，十九世紀俄國稱Gold；中國稱赫哲族），即滿－－通古斯語系民族之一的射日神話。現在我們知道其他住在西伯利亞南部的滿－－通古斯語族，如Oroch（奧羅奇）族、Negidal（涅吉達爾）族、Ude（Udehe?)族及住在黑龍江下游、庫頁島上，起源不詳的Gilyak（Nivkh）族都有射日神話（註2）。

中亞蒙古語系中的幾個民族，如內外蒙古人、貝加爾湖區的布里亞特人也都有射日神話。中國大陸南部壯侗語系的壯族、布依族、傣族、水族、侗族、毛南族；彝語支的彝族、傈僳族、哈尼族都有此神話。苗瑤語系的苗族與瑤族有射日神話。語支未定的獨龍族、土家族（其所使用的土家語可能是一種獨立的語言），景頗族（藏緬語族）亦有此神話（註3），雲南及緬甸北部南亞語系的佤族雖無幾個太陽的概念，但也同樣有射日神話（即太陽被射成兩半，一半成了月亮）（註4）。台灣原住民：布農族、泰雅族、魯凱族、鄒族（包括Kanakanavu即南鄒族）、賽夏族、卑南族(Puyuma）、Sediq（一說泰雅族一支）都有日的神話（蘭嶼島雅美族也有特殊的征伐多餘太陽的神話）；菲律賓呂宋島Apayao族、Nabaloi族、Igorot族；印度尼西亞Dajak族；印度東部Abor族、Minyong族（很可能屬Munda

語系統，即澳斯特羅－亞細亞語系民族，但筆者查不到）；印度東部其他民族，如Singpho, Kaman-Mishi也有消滅多餘太陽的神話，但不是用弓箭射太陽（註5）。除了射多餘太陽的神話之外，台灣泰雅族還有和佤族相同的神話：太古時有一個太陽，但無晝夜之分，後來有人把它鋸成兩半，分為太陽與月亮（據1920年出版《蕃族調查報告・太么族後篇》)。越南中部占族(Cham，南島(馬來－玻里尼西亞)語系的一族）也有射太陽的神話（註6）。

E.Erkes教授之後，中國和西方不少人研究射太陽的神話，但是專門做比較研究的著作，只有美國Florida大學Ho Ting-jui（何廷瑞）教授《A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines，台灣土著的神話傳說比較研究》（註7）及瑞士神父H.Egli在他1989年所編的台灣排灣族神話故事集之附錄（註8）。最近大陸及台灣學者出版很多中國神話研究書籍，如陶陽、牟鍾秀的《中國創世神話》；蕭兵的幾本論著；王孝廉的《中國神話世界》等，都談到中國各族的射日神話，引用的材料非常豐富，但卻沒有用到中國以外民族的材料。

雖然射日的神話的研究不少，但筆者認為這個神話比較還是可以繼續研究。第一，最後幾年中國發表了許多少數民族的太陽神話(E.Erkes只提到赫哲神話；何廷瑞加了儸儸（彝族）及苗族神話；H.Egli主要根據西方的材料，所以只用何廷瑞引的中國兩個民族的神話)。第二，據筆者所知，這些學者都還未做到神話發展階段的比較研究，所以都好幾個有趣的問題尚未提到，如：射日神話最原始的原型是怎麼樣的？征伐太陽或消滅多餘太陽的是誰？（即誰是文化英雄？動物、一群人、無名的人、獵人或神仙？）用什麼方法消滅多餘的太陽？（吞、啃、用竹桿打、用刀殺、用弓射等等），征伐太陽的神話與信仰和風俗是否有什麼關係？射日神話如何發展到民間故事？如何成為民間敘事詩描寫的題材？即射太陽情節演化的問題，這個情節及射日母題怎麼淡化等問題。雖然在該文中無法詳細回答這些問題，但應該提出來做初步的分析。筆者1992-1995年在臺灣進行田野調查，專門採錄布農與泰雅族神話及民間故事，因此本文討論以這兩個民族的射日神話為主。

太陽神話是世界流行的神話之一，根據神話理論家V.N.Toporov的結論，在原始的(archaic)神話中有些講太陽的來源，有些則是消滅多餘太陽的故事（註9）。

台灣原住民沒有太陽起源神話，但中國大陸南部一些民族，如布依族神話中，祖先力嘎造太陽與月亮；毛南族說天皇造了12個太陽；苗族神話中冷王榜養鵬容把12個太陽和12個月亮扛到天上。根據另一個在滇東北苗族流行的神話：銅匠煉金、煉銀造了8個太陽和8個月亮等等。由此看來，創世者、神或匠人造太陽的神話可能不是那麼原始。較原始的民族，如台灣原住民只有幾個太陽的說法，其他上述的民族都有消滅多餘太陽的神話，但大多數沒有太陽來源神話。

許多民族征伐（射）太陽的神話情節非常相同，基本上有兩個主要的情節單元（motif，母題）。一是天上同時出現幾個太陽，另一個是英雄要消滅多餘的太陽。許多民族的此類神話還有一些其他母題，如剩下的太陽躲起來了，黑夜籠罩大地，大家派各種動物叫它出來，但都無效，只有公鷄能叫太陽出來。

第一個神話母題即天上同時出現幾個太陽，除了上述的民族外，其他的民族也有，且其流傳地比第二個母題廣，除了上

述的民族之外，如西伯利亞西部Khanty族也有七個太陽的說法；南洋Melanesia一些地區，Mikronesia的Yap島（雅浦人），馬來西亞Semang（塞芒族）；北美洲印第安人（如加州Shasta人）；墨西哥印第安人；南美Inka人及Kashinawa人；非洲Yoruba、Eve及其他一些民族都有幾個太陽的概念（註10）。

古代印度神話中（在《Vishnu purana》一書）也有七個太陽的說法，但不是在當時有七個太陽，而是將來會同時有七個太陽照耀大地直到世界末日。Vishnu神下降人間，幫助太陽使其光芒膨脹成七個太陽；七個太陽將要燒掉三個世界。錫蘭民間傳說中也有同類說法（註11）。

西伯利亞貝加爾湖之北雅庫特族（較古老的突厥民族）神話中，描述上帝Jurjung ajy tojon老人居住在最高的天上，那裡有兩個太陽。後來他把這兩個太陽拉開了，造了第三個太陽，把它掛在天地之間，讓這個太陽照耀雅庫特人（註12）。

漢族古代神話中說天上有十個太陽，中國學者以爲與古代中國的『十干』概念有關，因此這種說法並非那麼古老。但除了漢族（《淮南子》記載后羿的神話）之外，瑤族也有『十日』的神話；而在加州的Shasta人也有『十日』的說法，所以十日與十干不一定有關係。其他民族的記載則不同，如：川苗族神話中有日、月各三十六個（註13），以及六日七月的說法；儸儸人（彝族）神話中是七個太陽；日本人的神話中也是七個太陽，印尼Dayak人也是七個；傣族也是七個；越南的泰族神話中是九個；仡佬人是七個、七個月亮；布依人是十二個太陽；蒙古人有十二個太陽，也有三個、五個太陽的說法；壯族是十二個太陽；越南占族也是十二個太陽與十二個月亮。十二個太陽的概念可能與十二個月有關係。

地理環境離漢族較遠的民族，其神話中的太陽數目較少，如：黑龍江一帶的那乃（赫哲）族、奧羅奇族都只有三個太陽的說法；台灣原住民除了卑南族有八個太陽的神話外，都只有兩個太陽的說法。菲律賓、Melanesia、Mikronesia及印度東北區的幾個民族神話也是兩個太陽；台灣原住民與菲律賓、Mikronesia、Melanesia等地區的神話中太陽數字相同，應該不是偶然的，這些民族在古代可能有些關係。

台灣林衡立教授認爲漢族原始神話中只有兩個太陽的說法，後來因有『十干』的說法而有了十個太陽的母題（註14）。這種說法有其道理，但證據還不夠充分，因爲瑤族和美國加州的Shasta人也有十個太陽的概念，但他們並沒有『十干』的觀念。

雖然數個太陽的母題常見於亞洲許多及美洲一些民族的神話中常見，但在St.Thompson “Motif-Index” 中只有三條記載（F961.1.3「天空幾個太陽」；F961.1.3.1「兩個太陽」（愛爾蘭及冰島古神話）及F961.1.3.2「三個太陽」）。但是根據上述材料來看，此記載應該需要再增加。

第二個母題－－消滅多餘的太陽。在大部分民族的神話中，多記載以弓箭射日，如《淮南子》記載后羿射十日就是用弓箭。據《山海經・海內經》所載「帝俊（即上帝）賜羿彤弓素矰」（註15），雖然這是消滅多餘太陽神話中最早的記載，但是由人類社會發展的過程來說，這並不是最原始的，因爲只有在人類能製造弓箭之後（在舊石器時代），才可能有這樣的說法；此外，該神話中人物是降生地上的上帝之子，而上帝觀念並非原始的。

有的民族則保存了可能是最古樸的說法，如台灣蘭嶼島的

雅美族；實際上雅美族與其他台灣原住民不同，雅美族屬於Malaya-Polynesian族群，其文化同於菲律賓北部Ivatan族（註16）。住在蘭嶼島上的雅美族是一個撈魚民族，他們不狩獵，島上沒什麼野獸；他們不用弓箭，所以消滅多餘太陽神話中描述他們藉著詛咒或是用曾濡人血的短劍（這件器物被認爲具有巫能，對人類生命具有極大的害處）來消滅（趕走）第二個太陽。

排灣族某些部落有弓箭射日的神話（可惜瑞士Hans Egli沒說是在什麼地方採錄的），但在butsul部落雖用弓箭，卻仍保存了最古樸的神話形式，例如：女人用杵戳天，使天上昇，同時也打下太陽（註17）。

因爲陽光太強、太熱，所以用word magic（詛咒）責罵或詛咒太陽，這個母題，在St. Thompson的索引中也有(L351.2)，但只提到一個印度的例子，也沒說是否趕走了太陽。雲南景頗族也有這種說法，人類咒罵多餘的太陽，且戳（沒說用何種銳器）它們，將多餘的太陽趕走。景頗族神話中消滅多餘太陽的母題較模糊。二十世紀初最早在緬甸採錄的景頗神話中敘述：太陽有九個兒子（小太陽），因人類從米與棉之父母（Waren La與Phungtang Majan（女））處將米偷走了，於是太陽之父教九個太陽一起昇天，懲罰人類。人類預備大弓及許多活蛇想與太陽家族開戰，太陽看到這情況後就逃走了，同時也帶走了月亮家族（註18）。此神話異文雖然提及大弓，但沒有說人射中了太陽，好像太陽看到大弓與蛇（疑要用毒蛇代替箭）之後就馬上逃走了。在雲南採錄的景頗神話中只說大家一起來，罵的罵、戳的戳，趕走了九個太陽（註19），也沒有射日的母題。

在大陸某些民族神話中，征服太陽的英雄使用比弓箭還簡

單、還素樸的「武器」，如貴州省仡佬族中，仍保存著很原始的類型。根據其神話所載，古時天上有七個太陽，也有七個月亮，有個壯漢阿鷹持長竹竿從高山上的大樹攀至天上，用竹竿擊落六個太陽及六個月亮（註20）。用梯子上天這個母題在St.Thompson索引中也有（A666），但屬少見，只提到愛爾蘭古代的神話。用植物殺兩個太陽的母題及故事內容也不一樣，只說用鷄冠花來殺太陽的兄弟，但沒說是否殺死了他們。此種神話應該也是屬於消滅多餘太陽的類型。根據1903年英國人J.Davidson記錄台灣卑南族(Puyuma)的神話，有壯漢用草造梯子攀天與太陽打架，殺了六個太陽（沒說用什麼武器）（註21）。加州Shasta印第安人的神話中，記載coyote（小狼）用他的刀殺九個太陽，不知此部落是否用弓（註22）？上述的大部分民族，如漢族、苗、瑤、壯、布依、侗、傣、獨？龍、哈尼、傈僳、毛南、彝、水族、台灣原住民；菲律賓呂宋島上的Apayao族、Nabaloi族、Bontok族、赫哲（那乃）、奧羅奇（Oroch）、Udehe；黑龍江下游及庫頁島Gilyak族；蒙古、布里亞特族；印度東部Arbor及Minyony兩個族；錫金Lepcha族；越南占族；日本等，都有用弓箭射日的母題。

不過，在用弓箭射太陽的神話中，人（英雄）所使用的不是一般的弓箭。中國大陸有些民族神話中也說射日的英雄用的不是一般的弓箭，如水族神話中說創世者牙巫（女）把鐵弓與銅箭賜給人類，有一個壯士就用它來射太陽（註23）。傣族神話中說的射箭的能手（巨人）做了一把十萬斤重的大弓去射日（註24）；瑤族神話中白鬍老人告訴英雄雅拉如何製虎尾弓、虎筋弦、鹿角箭(註25）。我們可以肯定雅拉射日神話不是原始的，因爲原始神話中絕無像白鬍老人那樣的神奇幫助者，也不

會細述製造武器的過程。

射日不能用一般的武器，這個概念大約很早就有了。《山海經》叙述帝俊賜羿彤弓素矰，表示那射日的弓是從另一個世界來的，雲南省傈僳族神話叙述設法取到龍王的金弩銀箭，便可征服天上的九個太陽、七個月亮（註25甲）；其中的弩也是從另一個世界（水府）取得的，台灣原住民神話中則沒有這類的概念，但有時也述及用一般的弓箭射不中太陽。如日本藤崎濟之助教授1930年發表的泰雅族射日神話中，人拉弓射箭，但是太陽毫髮未傷，最後用松鼠陽具射日才命中。這是很特殊的，因爲其他民族都沒有這種說法。大概是他們認爲普通弓與箭無法射日，可是爲什麼要用松鼠陽具？這個東西有什麼特殊神力？筆者問了幾個泰雅人，他們都不知道，待考。

其次要討論的是：消滅或射中太陽的英雄是誰？筆者所知的三個民族如：印度東部Arbor及Minyong、錫金的Lepcha族射日的是青蛙或蟾蜍。黑龍江下游及庫頁島Nivkh族神話中的射日的英雄不是人，那時世上還沒有人類，只有兩隻小山雀兄弟，山雀弟弟騎了飛鹿昇天用弓箭射中了多餘的太陽。後來山雀弟弟與金雀結婚，生了天上的人；山雀哥哥與銀雀結婚，生了地上的人類（註26）。北美加州Shasta人雖無弓箭說法，但是用刀消滅九個太陽的也是動物，即印第安神話中常提到的coyote（北美小狼）；而其他民族的射日英雄都是人類。

從比較民間文學的眼光來看，以北亞民族或美國印第安人的神話爲例，最原始的神話主角（創世者或造萬物者，偷太陽等等；或布農與鄒族阻止洪水的英雄）大多不是人而是動物，如烏鴉、兔子、螃蟹等等。Eskimo人偷日的主要英雄是兔子，有少數的神話說是烏鴉，較晚的Eskimo人的神話中，則有太陽被隱藏，經由動物偷取後大地始見光明的叙述。有的異文中小偷是某個不知名的人，其後的異文則說是Eskimo人最喜歡的人物——孤兒（但孤兒也是先變成烏鴉再去找太陽）（註27）。

由此推測，在是最原始的神話中，消滅太陽的英雄很可能不是人而是動物，這與圖騰觀念有關；也可能是保存了一些較圖騰概念還原始的同時崇拜多種動物的概念（同上）。上面提到貴州仡佬族英雄阿鷹，用長竹竿打擊多餘的太陽，但是中國少數民族神話中也有動物消滅太陽的神話，如土家族神話中，消滅十一個太陽者與印度東部、錫金神話一樣都是青蛙，但不是射日而是爬上天吞下太陽（註28）。海南島黎族消滅多餘太陽的也是動物，也沒用什麼武器，不過是由山豬啃太陽，用牙齒咬下四個多餘的太陽與四個多餘的月亮而已（註29）。山豬神話大概不是最素樸的，因青蛙吞食太陽不要報酬，而山豬要求人類要給牠吃稻子。在一般較素樸的神話中，動物幫助人類不會要求報酬（請比較布農與鄒族洪水神話，前者的螃蟹停止洪水不要報酬；後者只要少女的陰毛）。其他族射日神話中的英雄是人；有的民族則是創世者，如西伯利亞Orochi神話中說：從前世上沒有人類，只有一個創世者Hadau，他用弓箭射三個太陽，射中了太陽姐姐與太陽妹妹，只剩下中間的一個太陽，然後Hadau造了老鷹一家及老鴉一家，後來才在各地方產生人類（註30）。俄羅斯國遠東區Udehe族神話中，世上第一個人射下了兩個太陽，剩下第三個（註31）。布依族神話中布依族祖先力嘎造了十二個太陽，並吩嚀它們輪流出來，哪知十二個太陽同出同落，於是力嘎造了弓箭，射下十個太陽（註32）。（布依族還有其他說法：其一，根據神話古歌，人類受不了十二太陽的熱氣，英雄年王去射太陽；其二，根據另一個古歌

天上有九個太陽，人民公推卜丁射日，他連續射落七個太陽（註33）。

越南占族也把射日的事挪到創世時代，但沒有描寫太陽的來源，只提及創世時代天上有十二個太陽與十二個月亮，熱得難受，什麼植物都不能生長，Nomaisbaicadong 神人（這當然是較晚期的概念，但不知原文用什麼詞）射中了十二個太陽與十二個月亮，全世界就黑了。

有些民族（如傈僳族）把射日挪到洪水退後的時代，即天上出了幾個太陽是世上的第二個大災難。

大多數民族神話中射日的是好射手，是古代的神話英雄，當然每個民族神話中的英雄名字不同，有的民族有幾個說法（可能各地各部落有自己的說法），例如除了布依族之外，苗族也有幾個射日的英雄，如「天外神系」中最好的射手是流星的兒子桑扎、楊亞、張果老（與漢族八仙之一的張果老不同）（註34）。但不少民族神話中射日的是無名氏，如那爲（赫哲）族的是一個勇敢的人，另一個異文說是一個老人，但在1911年採錄的黑龍江那乃的另一個異文中是白樺樹生的孩子Dahsur長大後射落了兩個太陽（註35）。

二十世紀採錄的台灣原住民神話其射日英雄都是人。有的神話，如我們所採錄的花蓮縣布農神話，前往征伐太陽的是一群人，他們沒有名字，不像古代漢族射日神話是由一個有名的英雄后羿來完成這項使命。從前布農人與其他台灣原住民不同，他們無神的概念，也沒有頭目(日本人迫使布農部落選一個頭目)，只在有打仗時臨時選一個領導者。也沒有歌頌英雄的歌，只有各人歌頌自己功績的歌，叫做malastapam（誇功宴），每個人都要唱（實際上不是歌唱，而是有節奏的朗誦），以介紹自己的功績，因此，他們可說還沒有全族（或全部落）的英雄的概念。

值得注意的是在花蓮縣所採錄的布農神話中，是由一群人前去征伐太陽，原因是由於天氣太熱，不能耕作。泰雅族射日的原因也一樣，人們開了一個會，決定去射殺太陽，當場並推出三個魁梧有力的青年來擔此大任（註36）。泰雅族的溪頭群部落是由五人組隊去征伐太陽（註37）；賽得克族內太魯閣部落則是壯年、青年、少年人各一隊，但是只有青年、少年兩隊抵達並完成任務（註38）。泰雅族Maboala部落神話中是先推選三個年輕人去征伐太陽，因路途遙遠，年輕人變成老人，只有其中一個人回到部落；大家又派三個人前往，他們身上各背一個小孩，結果他們也都老了、死了，但是那些在路上長大的孩子終於到達太陽上昇的地方並且射下一個太陽，此爲二十世紀初日本人所採錄的異文（註39）。

印度東北區Kaman Mishmi人的神話與上述情形相似：當時有四個太陽，族人開會決定滅掉三個太陽，於是推出八個壯漢、兩隻狗。其他民族未曾提到狗，只有台灣平埔族英雄帶犬征伐太陽，在路上死了七個人，只剩一個人帶了一隻狗消滅（不知用何方法）三個太陽，然後就回來了（註40）。

這些例子證明了台灣原住民許多神話中，征伐多餘的太陽並不是單一英雄的功績而是集體的成就。不過有的異文（如布農巒社）雖描述征伐太陽是集體的事，但是大家仍推Karitan社Boan家一個素享武譽的勇士（註41）。因爲布農族和其他台灣原住民相同，在組成獨立家庭之後，原始神話慢慢地發展成民間故事（原始神話能發展爲宗教、民間故事或民間叙事詩）；所以群社也有另一個說法：有個女人在田裡幹活，把小孩子留

在陰涼的地方，但是太陽把孩子晒死了，他變成蜥蜴（這與我們採錄的花蓮布農神話一樣）；但是去征伐太陽的不是無名的「他們」，而是失去孩子的父親去爲自己的孩子報仇。故事中雖然沒有「報仇」的字眼，但意思是這樣：女人將情形告訴丈夫，丈夫大驚，猜測是遭太陽的毒手而死，即下決心，整裝踏上征伐可惡的太陽之旅（註42），說故事者也稱這位父親爲復仇者（註43）。同樣的異文，二十世紀初日本人也在大社採錄到了（註44）。神話的人物爲全人類作事(如后羿射日)而民間故事的人物則是爲了自己或自己的家庭；父親去射日的目的並非因人類受不了熱，而是爲死亡的孩子報仇，這是民間故事的特徵。

此一流行在群社的故事還有一個特點：受傷的太陽對復仇者說：「路途遙遠，吃了這些東西再走吧！」並且贈送很多木珠和琉璃珠（註45），故事中並沒有說明這些珠子是什麼東西？有何作用？可惜的是我們沒有採錄到布農與珠子的信仰有關的傳說。但是根據許美智先生有關排灣族琉璃珠傳說的研究指出：琉璃珠在台灣原住民生活中有許多作用，如護身、賜福；也有琉璃珠神靈觀念。排灣族也有關於琉璃珠與太陽的故事，認爲琉璃珠是太陽的眼淚 rosonagaton（註46），這個觀念與布農族神話中受傷的太陽贈送木珠或玻璃珠（應該是琉璃珠），或是月亮（原來是受傷的太陽）之糞變珠的話很接近。

前面所述太陽贈送珠子的故事細節，很像民間故事中所謂神奇的寶物，如漢族民間故事中送食物給主角的神奇葫蘆等等，這是民間故事的特點之一。布農族的其他神話及原始的故事中並未提到什麼神奇的寶物，所以神奇寶物這個概念在布農人中還未完全形成。當然，也要注意的是日本人最早記錄的布

農群社神話說：「太陽賜的珠子是稀世之寶，人人都把它佩掛在胸前，這便是項鍊的由來」（註47）。但在第一個神話中，太陽賜英雄珠子是因爲他回家的路程遙遠，需要食物補充體力；然而此神話中也沒有以珠子當錢或換食物的概念。第二個說法可能是較早期的，因爲項鍊是很原始的飾品，而且在神話中解釋東西的來源也是神話基本的特點，很可能太陽贈送珠子是爲了要幫助人們在路上獲得食物，而這是神話朝向民間故事發展的特點。

有趣的是在黑龍江一帶與台灣原住民沒有直接關係的那乃(赫哲)族，其射日神話中也有與布農族類似的民間故事化的異文：同時出現的三個太陽把老夫婦生的獨子晒死了，其父悲憤異常，發誓力射日以復仇（註48），其區別是那乃射日神話中把這個事件歸於開天闢地之時，即典型的神話時代。

類似爲親人復仇而征伐太陽的故事，據筆者所知，在印度尼西亞加里曼丹島Dusun族的神話也有，但情節不完全相同，故事是說：太陽打了一位孕婦的肚子，孕婦因此而生病，丈夫一怒之下就去復仇。他造了七個吹矢箭（許多原始民族所使用的武器），射下六個太陽，只剩下一個（註49）。這個故事也一樣，雖然保存神話英雄的功績，但是與神話不同，因爲射殺多餘的太陽並不是爲人類除害，而是替自己的親人復仇。

許多神話常有同類的行爲卻又有完全相反的結果，例如有人向太陽報仇；也有較特殊的太陽復仇母題，如水族神話中：英雄阿勞去射日，最後反而被太陽燒死了，連他在石洞中的妻子與孩子也被火熔爲人形石塊（註50）。

前面提到古神話可以發展爲民間故事，此外也可能成爲民間敘事詩的題材，如大陸侗族及苗族的敘事詩都有射太陽情

節，苗族有一百七十餘行，侗族有二百餘行（註51）。

布農族與其他台灣原住民族一樣，其征伐太陽的神話還有一個特點就是把太陽人格化了，根據泰雅族講神話故事的人說，太陽有生命，所以有血（註52）。這是泰雅族射日神話的一個特點，太陽被射中了，流下血水，濺滿射日老人全身，老人無法承受滾燙蝕骨的溶液終於死了。在和平鄉採錄的異文（variant）亦同，布農神話只說射日時，射中它的右眼；在泰雅族神話中，太陽之血有很大的作用。除了上述的說法外還有其他說法，如日本佐山融吉教授1917年發表的泰雅族射日神話中所述，兩隻箭射穿了太陽的正中心，傾刻間鮮血滾滾而下，其中一個人不幸地被鮮血沖倒，跌入海中死了（註53）。日本藤崎濟之助先生1930年發表的泰雅族射日神話中說：射日命中後，太陽落下的血塊打死一人（註54）；意義都同。射日者被太陽的血打死了，這樣的情節單元在其他民族射日神話都未出現，可以看作是太陽「死後」報仇的一種方式，其他台灣原住民神話只說射中了太陽，太陽會流血。布農族說太陽也有眼睛，射中了右眼，因右眼的光最強最亮。布農族認爲最尊貴的是右邊而不是左邊，這點與漢族不同。

台灣其他原住民大概沒有射日眼睛的說法，但是在菲律賓呂宋島Pampango族有這個概念。根據他們的神話：造物主Bathala造地；他有兩個孩子，一男一女，他們眼睛的光芒照耀著大地；有一次，他們倆用竹竿打架，哥哥不小心將妹妹的一隻眼睛打瞎了，因此，她所照的光變得很微弱(註55)。

葉舒憲教授引四川民族出版社1985年出的《中國少數民族神話傳說選》中布農族「太陽和月亮的故事」，說太陽與月亮是一對親兄弟。日人早期採錄的布農神話及筆者採錄到的都無

太陽與月亮是兄弟的說法，所以筆者懷疑此材料的可靠性及葉教授的分析（他以爲布農射日神話與邪惡化身的哥哥及人心所向的弟弟兩個親兄弟之母題有關），布農族並無兩個兄弟的故事，所以筆者認爲這樣的解釋是不妥當的（註56）。

上述的呂宋島神話概念與布農族神話概念較接近，許多民族認爲太陽和月亮是兄妹或夫妻，但是沒有具體描寫他們是否與人一樣有血有肉，是否有各種人的器官。根據我們所看到的材料，大概只有布農神話把太陽完全人格化：太陽有眼睛、有手（指頭很粗）、有腳（長得像鷄爪）。據布農林聖賢先生採錄的異文，另一個可能是較晚期的說法：太陽的腳像樹根，太陽也有睪丸，可以排糞（註57）。布農的征伐太陽故事只提到眼睛、血、手、睪丸。類似的概念在排灣族也有，但是好像不太詳細；排灣Tona社神話提到，有個似人樣的東西變成太陽（註58）。由於布農及其他原住民神話說法是受傷的太陽變成月亮，所以人的特點也挪到月亮。如我們採錄到的神話中，月亮可以蹲下，也有睪丸，可以排糞，也會說話。

台灣原住民征伐太陽神話的另一個特點就是：特別詳細地描述征伐太陽的路途，而這條路非常遙遠。前面提到有的民族神話中，如較原始的仡佬族，或者是台灣的卑南族Puyuma部落神話中，英雄攀天消滅太陽。印度東北區的Kaman Mishmi人的神話雖然沒有講明征伐太陽的八個人上天，只說剩下一個人回到地上（註59），但這也暗示他一定是從天上下來，這個說法應該不是很早期的說法，因爲在古老的觀念中：地與天是連在一起的，即使分開了距離仍然很近。台灣許多民族有這種說法，大陸雲南佤族也是屬於澳斯特羅－－亞細亞諸語系的一個民族，菲律賓Mindanao島Bagobo族，呂宋島與Mindoro島的

Tagalog族都有同樣的神話概念（註60）。認爲天很低的民族不會有用梯攀天的神話母題，但是有路途遙遠的敘述（可能是指太陽上昇、可以射日的地方）。如台灣泰雅族神話中，要射日必須「前往太陽上昇的地方」(據筆者1995年在台中縣和平鄉採錄的「兩個太陽」神話）。其他民族，如西伯利亞那乃（中國稱赫哲族）「三個太陽」神話中說：「有一個勇敢的人拿著弓箭等待三個太陽落下來，就跑去射日。翻過九座山崗，渡過九條河流，穿越密林，橫跨平原；他鞋子壞了，衣服破了，全身擦傷，皮破出血，但他不眠不休地跑著，從不休息，天將破曉之時，他跑到了三個太陽上昇的地方」(註61)。

不少民族神話中，射日的英雄上高山或爬上很高的樹。如布依族祖先力嘎登上高山頂爬到摩天的馬桑樹上射下太陽；這座高山大約是神話中的宇宙山，摩天樹是之宇宙樹。

布農神話只記載離開家時，征伐太陽的人種了一棵橘子樹。我們採錄的神話異文解說，人們出發時種橘樹，回家之時，「橘樹已長得很高」；也有人說「已經結果了」，這表示過了很長的一段時間。這種以樹的成長結果作爲時間流逝久遠的象徵，在日本人搜集的布農射日神話及我們所採錄的三則征伐太陽的神話中都有出現，但是其他台灣原住民射日神話也有一樣的「副母題」(林衡立的用詞），如魯凱族、泰雅族、賽得克族、賽夏族，都有出發前種樹的說法。大部分是橘樹，有時的柚子樹，只有賽夏人說是橘樹或竹子。

第二種描述征伐太陽路途遙遠的說法是透過前往征伐者在半路老了、死了的方式。如前面談到的神話中，必須等到第二批人所帶的小孩長大後才能到達射日之地完成任務。在日本人所採錄的布農射日神話提到：過了數十年才接近射日之地（註

62），因爲布農征伐太陽的神話特別強調前往射日的路途遙遠，要等第二隊所帶來的小孩在路上長大後才可以射下太陽；所以布農人把家裡的長子與那位射日的小孩結合在一起，當家裡其他小孩要與兄長吵架時，父母就會說：「Katuansasais maismasituhan-iaupa saigaus vadi.」意即不可頂撞兄長，因爲他先看到太陽。

泰雅族神話對於路途遙遠的描述更是詳細，射日的人回來一看，路旁的果樹均已枝葉扶疏、結實纍纍，社裡的人沒有一個認識他。社裡的人說：「聽說那是三代之前發生的事，原來你們就是那時的勇士！」(註63)。

主角（英雄）回家卻已相隔數代，見不到以前認識的人，這樣的母題是由「人間與另一個世界時間不同」的觀念而來的。一般認爲人間的歲月流轉較快，另一個世界較慢。在六朝小說中已有陰世三年、人間三十年說法（註64）。例如，兩個獵人回家時已相隔數代。據St. Thompson母題索引(F377; D2011)，許多西方及東方（亞洲）民族如英國人、立陶宛人、印度人、日本人、亞北Koryak人、愛斯基摩人等，都有兩個世界時間不同的概念。這個概念一定不是太原始的概念，只有在情節較發達的神話才有另一個世界的概念。這證明去太陽的地方等於到另一個世界；布農神話中沒有表明到「什麼地方」可以射日，但是有的民族的英雄從高山或是樹上射日，即要往上走。

我們所採錄的第三個布農族征伐太陽的神話內容中，還仔細地描寫射日者的回程，這是此異文的特色，也是很少見的。

布農及其他台灣原住民射日神話都說射下一個太陽之後，大地變得一片漆黑；這個母題在中國大陸許多少數民族神話，

如：苗、壯、瑤、景頗等族都有，越南占族神話也有。一般是請公鷄叫醒太陽，但也有其他動物的說法（St. Thompson母題索引，B755「太陽出因動物叫」則只提到非洲的故事），例如布農神話中叫醒太陽的便是山羌（我們採錄的第三個異文）。但是另有其他的異文，如林聖賢先生在高雄所搜集的材料，大同小異：太陽送給布農人一對白鷄，並且告訴他們公鷄一叫就得起床。老人說：布農人身上所穿的外衣（haban）和太陽贈的白鷄是此次的盟約物，以前布農人未用豬做供品時，是以公鷄做代替品的，由此證明太陽與公鷄有相當的關係。此外布農族把日出之前的時間分爲第一次鷄啼、第二次鷄啼、第三次鷄啼和第四次鷄啼，而且每一次鷄啼都有專門的名稱，如第一次是metama'an，第三次是mint akalon等等（註66）。由此看來，或許布農與其他許多民族從前都有公鷄叫太陽出來的神話。

古代神話有時也吸收一些新的、較晚期形成的（所謂世界宗教借來的）因素。如布農或泰雅神話中有從「聖經」借用的情節；越南占族信回教，所以在占族神話中描述Nomaisbai-cadong射中十二個太陽之後，世界變黑暗，後來來了Auloahu（即回教的阿拉）世界就亮了，即把古代神話與回教合併了。

布農族征伐太陽的另一個特色是征伐太陽與祭儀的關係。布農人每個月（除了九月）都有歲時祭儀，在滿月、新月、無月或缺月時舉行，而大部分的祭典與農業有關，因此這種類型的神話的說法應是屬較晚期的。只有四或七月舉行的射耳祭與狩獵有關，這一定是早期的祭典，凡是在六、七歲以下的男孩子都要參加射鹿及其他動物耳朵的祭典（即「打耳祭」），目的是希望他們長大之後成爲神射手（註66），但這祭典與射日神話沒有關係。根據此一神話，被射中的是已變成月亮的太陽，

它告訴人類要開始祭祀，大概是因爲祭典與月的圓缺有關而產生的。

最古老的神話通常將山、川、湖泊與造物主或人類祖先的行跡結合在一起，說是他們自己建造或是所經之處產生了山、川、湖泊。較古老的說法是造物主的身體變成山、河，如盤古的神話；晚期的說法則與仙人有關，如澎湖島的一些地形特徵就與呂洞賓有關。而在布農射日神話中提到，台灣的日月潭是「變成月亮後的太陽坐下來，其兩個睪丸著地，產生兩個很大的窪地，就成了日月潭」。事實上，「日月潭」這個名稱並不古老，布農語爲niikitang，可見是由漢語直譯爲布農語，因此這種說法應是較晚期的。布農人還說地上也有太陽的腳與膝蓋的痕跡，這是因爲布農人蹲的姿勢與漢人不同（布農人是左腳著地、右膝與右腳尖同時著地）而產生的說法。布農族征伐太陽的另一個異文說泉水叫做sinsuad sakut（山羌的水），這可能也和布農射日的神話有關。

泰雅族與其他台灣原住民最大的不同是：思想中有最重要的gaga概念，及與它有關係的誡律、規範；所以神話故事中也講各種規範、各種倫理之問題，泰雅人的射日神話也不例外，還有另一個特點：社人感謝射日英雄（或與他一起去射日的青年人；即在路途中長大的孩子）；日人採錄的神話中只說一句話：「社人亦感謝射日之英雄」或「自此社人即尊敬他們」等等，這類的神話結尾在其他民族都沒有。1995筆者年在台中縣和平鄉採錄的射日神話中，社人把怎麼感謝射日英雄講得特別詳細：把年輕又美麗的姑娘嫁給他，特別是神話中說去射日時，那老人已與族人約好了，在孫子回社之後要給他一個姑娘以延續家族。爲什麼大陸及台灣其他民族的射日神話無此類似

的情節結尾？大概這個母題與泰雅族的gaga概念有關係。

當然消滅多餘太陽的神話有時會變爲較特殊的神話故事，如西藏南部較原始的藏緬語系的珞巴族神話中，有兩個太陽兄弟；弟弟的力量很強，火熱的光照耀整個地上，使人類受不了，但是神話中無射日的母題，要避災難時安雅神（珞巴族義都部落神靈，地位僅次於最高的神恩尼達雅）和其他神商量，要派一個神到太陽家送禮物（即祭祀太陽的祭品：豬、鷄、鳥等），告訴太陽，太陽光太強；當太陽哥哥聽到弟弟給大地帶來了那麼大的災難，很生氣地把弟弟扔到泥潭裡變成了月亮。這個義都部落的神話很特殊：到太陽那裡的不是人，也不是動物（土家族的神話中，上天呑太陽的是青蛙），而是某一個神；完全沒有射日的母題，消滅多餘太陽的是哥哥，但第二個太陽變成月亮則是常見的母題，如台灣布農的神話。但是除了這個部落流行的特殊神話之外，珞巴族也有與其他民族相似的射日神話：天和地結婚生了九個太陽；七個兄弟住在天和地相連的地方，誰都看不見他們，另外兩個太陽住在父親懷抱裡，其中一個由於晒死了它的同胞窮究底鳥的孩子，被窮究底鳥用箭射穿了眼睛，使它再也不能發光（註67）。這個異文像台灣布農神話（也是因爲孩子被烈日晒死，父親爲了報仇去射太陽射中了眼睛，使其不會發光），這當然不是兩個民族互相交流的結果，而是一個共同情節發展出同樣的規律，只是在珞巴族神話中，把事情歸於神話創世時代，被太陽晒死的孩子是太陽同胞的兒子；而在布農神話中，主角人物是一般的布農人，與民間故事人物較接近。珞巴義都部落神話提及祭祀太陽的祭品，這也與布農征伐太陽神話中太陽教給他們儀式很相似。

在民間文學中，母題有標準的形式、有淡化的形式，也有

強化的形式。射日神話的說法也有變成民間故事而完全淡化的形式，如甘肅回族的「太陽的回答」這個民間故事，其情節是：有一個小伙子，他的父親早死，母親改嫁，他和爺爺住在一起，因此特別關心他的爺爺。有一天，小伙子去幫爺爺買梨子，回來一看，太陽把老人晒死了（與布農晒死小孩的細節類似）。小伙子很悲傷，打算到太陽落下之處，但其目的不像古代神話是去征伐（射）太陽，而是去和太陽母親談一談（這是完全淡化的母題）。到太陽的路途一樣很遠；小伙子說，就算要走一百年的路，他也不怕。（民間故事通常都會有神奇的幫助者或某人以神奇寶物幫忙，使得主角很快地到達目的地；這個故事也一樣）有一隻長毛的羊（即神奇的幫助者）告訴小伙子，可以送他到太陽的家裡，小伙子馬上就被載到海濱的高山上（在古老的神話中，這是射日的高山）。山上有太陽的宮殿，小伙子向太陽的母親控訴她的兒子晒死了他的爺爺；太陽的母親承認兒子的罪行並且說要教訓太陽。最奇怪的是，太陽回家後說小伙子的爺爺並沒有死，只是昏倒了，只要用乾淨的泉水弄溼老人的前額，老人就會甦醒（完全淡化的母題）（註68）。

前面已說過，民間文學常有相同的題目或母題，卻有說法完全相反的情形。除了回族之外，壯族也有拜訪太陽的故事，但壯族人拜訪太陽並不是因爲太陽晒得太厲害，而是因爲那時太陽照不到壯族住的地方，所以拜訪太陽的目的是請太陽昇起以照亮大地，與許多民族神話相同。這個故事很仔細地描寫到達太陽的路途遙遠，因太陽離人住的地方很遠，去拜訪太陽的是20歲左右的孕婦。她走了70年，很累，就叫在路上出生且已經長大的孩子自己去。因故事記錄的不完整，沒有說清楚孩子

怎麼到達太陽的地方（註69）。

在布農族的口頭文學中，我們看到這個情節的原始神話形式，也看到剛要開始從神話往民間故事發展的形式。在甘肅回族的民間文學中，我們發現這個情節最晚期和已完全淡化的形式，與世界普遍的母題「人類去找太陽，要他回答問題」（St. Thompson H1284）也合併在一起。除了說明自己爺爺的死因外，小伙子還問了在路上遇到的人所提出的問題。「太陽回答問題」也是民間故事常見的母題（St. Thompson, D1311.6.3）。

消滅多餘太陽的神話也可以變形產生一些較特殊的、晚期的故事，如吉林省農安縣採錄〈貪狼趕日〉故事中沒有幾個太陽的母題，只剩下「日頭毒辣辣地晒著」的話，貪狼受不了，很生氣地向天宮奔去，張開血盆大口，想一口把日頭吞進自己的肚裡。但與古代神話不同的是貪狼攆不走太陽，反而被日頭晒得頭暈腦漲，從空中掉了下來摔死了（註70）。在原始的神話中，如上述的土家族神話，青蛙上天吞食太陽；在晚期的漢族故事中，貪狼吞不了太陽，自己卻摔死了。因爲人們的思想變了：消滅太陽的企圖是徒勞無功的，要消滅太陽的動物只有死路一條。

前面說過，有的大陸少數民族，如苗或侗族，其民間文學中射日神話發展成民間敘事詩的形式；布農族則無此現象。但是台灣鄒族的射日神話卻有一些成爲民間敘事詩的雛型。日本人所記錄的鄒族簡仔霧社的這篇神話異文（註71），內容是描述一個少女撈魚時，撈到一根小木棍，回家一看，腰帶裡的棍子不見了，女孩卻懷孕了，生下不尋常的男孩，名叫Napaarama。Nopaarma自小聰穎異常，力量過人，五、六歲起就能自製弓矢射鳥，百發百中，這篇故事中有神奇人物的誕生，也像古代神話的感生母題（St. Thompson A511等等，文化英雄各種不平凡的生產）。基本上，特別是英雄童年時代完全是世界敘事詩典型的母題（註72）；類似的母題，在大陸（雲南）彝族支格阿龍射日故事中也有，主角三歲出門學習作戰，四歲學騎馬等等。

有關英雄童年時代敘事詩性質的描寫，以在黑龍江同江縣所採錄的赫哲族射日神話最爲明顯：英雄長到十六歲時，膀大腰粗，臂力過人，他一使勁，能推倒一座大山；他一喝水，能喝乾一條大河；他一蹬腳，就蹬出一個深潭（註73）。兒童時代的英雄有不凡力量的母題在神話中較缺乏，但在全世界的民間敘事詩中常見。小英雄與其他小孩不同，與同年齡的小孩打架或較量時，其力量往往勝過他們。但在鄒族Napaarama的故事中，他並沒有和其他小孩打架或較量，這個母題只有較淡化的形式：母親請孩子們挑水，但是他們都不願意，只有Napaarama自願挑水。敘事詩描述英雄童年另一個模式是孩子養在樹林中，像孤兒。類似的情況在后羿神話中也有〔《太平御覽》卷三五〇引《括地圖》(註74)〕，「羿年五歲與父母入山。其母處之大樹下，待蟬鳴，還卻取之，群蟬俱鳴遂捐去。羿爲山間所養(註76)。因爲鄒族Napaarama的故事不是完整的民間敘事詩，只是朝這個方向發展的神話，它同時也包括了民間故事的母題，如Napaarama前往射日之前，以容器盛水並且告訴母親：如果我能回來，則此容器不動，裡面的水會自動溢出來；反之，如果我死了，那容器無論怎麼搖，水也不會溢出。歐洲的民間故事常有這樣的母題，很可能與原始思想中水的兩種功能－－地府中有兩種水，一種可以令死人復活；另一種卻會令人死亡－－有關（註75）。Napaarama死了以後便化成鳥而昇天。

俄國學者N.A.Nevskij，1927年在阿里山特富野村記錄的鄒族神話中，射日英雄叫做Oazu- mu- ，死後變成一隻鳥（註76）；這也是值得注意的細節。在古代神話中，神話人物死後會變成圖騰(或他原來）的相貌，但鄒族大約沒有鳥的圖騰。同時我們應該想起庫頁島Gilyak族神話中，射日的是一種鳥；而后羿的「羿」字也有「羽」。據《說文》：「羿，羽之羿風」，即鳥張翅旋風而上(註77)，因此后羿可能也和鳥有關。很可能有些民族神話中的射日英雄都與鳥相聯。Nevskij也記錄了少女撈木材而生子的故事，但是這是分開的兩個故事，與射日英雄無關。最近鄒族學者浦忠成先生採錄鄒族神話故事時，只發現射月亮的說法（太陽與月亮的光非常熱，月亮比太陽還強烈），射月的大概只有伊弗（巫師）。Nevskij及浦先生前後所採錄的射日或月亮的神話，都沒有敘事詩的成分，而開始向敘事詩發展的鄒族射日神話，仍是沒有正式形成敘事詩的作品。射日神話情節具有敘事詩的雛形，葉舒憲教授專門談這個問題(註78)。

射日（或打太陽）的神話很可能與古代的一些信仰及風俗有關。因爲東亞有些民族在天體產生變異之時，如下大雨、落大雪時，會向天空（穿過烏雲）抛擲一些神奇的東西；如青海藏族，從前下大雨、落大雪之時，當地的薩滿（巫師）就停止雷雨，會向烏雲投ochir（儀式用品，中文佛經譯爲伐折羅，是七寶之一；釋帝之權杖或特製的丸)（註79）。最有趣的風俗是民族學家在黑龍江下游的及庫頁島所發現的：當地的Nivkh族（舊稱Gilyak，吉亞克人），如果家人狩獵時突然颳起很強的旋風，獵人的家屬就會做lasant'（打風）或做lah'ad（射風）的動作，向風射箭或放槍（這應是晚期的說法）（註80）。

據俄羅斯民族學家、語言學家E.A.Krejnovich 1927-1928年所寫：有一個Nivkh的老人告訴他古代如何射風－－首先預備一支特殊的箭，箭尾挿火絨，Nivkh拿此弓箭出門；射風時一定射向風中心，如果不這樣作，就射不死風。出門時一定要點火絨，去射風時，會有另一個人在後面跑，抓射風者的衣服、肩膀，說：「不要射，不要射死」；射風的人最好不要回答，要沉默往前走；瞄準風的中心，射出箭之後，一定要說：「ihynd（射死了）」，然後轉身回家，絕對不能看他發箭射中的地方。人家說射中了風，可見其血，所以那支箭不可動（註82）。這很像射日神話中的描述，射日也用特殊的箭，射中太陽就流血，同樣也把風人格化了一些。

當然這個習俗有些細節不怎麼明顯，如爲什麼另一個人要叫：「不要射，不要射死」。近代作家描述后羿的神話相似的情節：后羿射中九個太陽之後，有人家喊「不要射」，怕他把第十個太陽也射中下來。

在中國漢族民間故事中有一個情節：英雄遇到旋風（有時說黃風）就用扁擔往天空一扔，意思是打那興起旋風或變成旋風的妖怪打下來；故事沒有說他爲什麼扔扁擔，結果從天上掉下一隻花鞋－－因爲妖怪搶走了一位姑娘，而扁擔剛好打到妖怪，使妖怪受傷（註83）。這種不尋常的行爲，基本上可能是同類型的迷信，也可能與射日神話一樣基於相同的原始信仰。現在的學者認爲多太陽的神話與「假日」(即天空好像有兩個太陽)現象有關，可惜無確實的證據。俄國I. S. Lisevich以爲：第二個太陽指的大約是六千－八千年前，天上有顆特別靠近地球的新星，它大概有幾個月像太陽那麼亮地照著地球；這在古巴比倫文字中有記載，1968年澳大利亞天文學家更證明了此記載符

合事實（註84）。

二十年代德國有名的漢學家E.Erkes教授開始從事射日神話的比較研究；六十年代何廷瑞教授根據當時所有的資料，作了這樣的結論：他認爲射日神話的起源很可能是在中國，或者中國是這個情節很重要的中心，其後，從這個中心傳播擴散到其他地區（註85）。

如今，我們擁有很多新採錄的資料（尤其是大陸少數民族的），從整個資料來看，征伐太陽的情節是在天上有數個太陽的前提所發展下來的。數個太陽的概念在歐洲或非洲雖然也有，但不普遍，主要流傳在太平洋一帶，即東亞和美洲，可是，射下多餘太陽的神話只在大陸、台灣、非律賓、印度尼西亞與印度東北邊等地區才有。有的學者認爲后羿的形象是東夷形成的，東夷大概住在山東、江蘇、浙江及淮河一帶，與他們語言文化最接近的是古代吳、越之人；在更早的時代，約公元前三千年左右，山東半島的中、南部和江蘇北部是古代大汶口文化的分布地區。考古學家認爲：大汶口文化帶有玻里尼西亞人的特徵，「而台灣的原住民在生物分類上屬原馬來－－玻里尼西亞人（Proto-Malaya-Polynesian）……，今天太平洋上（包括台灣）的各民族，其起源地應該是在東亞大陸」(註86）。筆者嘗試從語系來看，許多有射日神話的民族皆屬Austro-Asiatic語系，其中包括東印度的一些民族。很可能較原始的消滅多餘太陽的神話是產生在古代東亞大陸，其後，各種民族將它帶到台灣、菲律賓、印度尼西亞及太平洋上的一些島嶼，這個神話傳播路線的研究仍待後人詳加考證。但此問題大概較複雜，因滿人－通古斯語系民族與蒙古族也有射日的神話，待考。據筆者所見的材料顯示：在苗族最流行射日的神話，但不能因此斷

定其爲發源地。這種神話情節大概產生於上古時代，現在的民族在那時還沒有形成，因爲黑龍江往北、西伯利亞往西、中亞細亞突厥諸族及西藏都沒有射日神話，所以這神話一定限於較大且有邊界的地區，希望將來有人可以繼續這方面的研究以解答射日神話的起源。

附註：二校之後看到了海參崴年輕那乃（赫哲）學者E.Shan'shina關於那乃（赫哲）神話中幾個太陽故事的報告提要，根據Shan'shina女士的資料，赫哲族射日神話與薩滿（巫人）教有關係，又與冥府起源神話有關，是巫人歌唱中的一個主要的部份（註87）。大概與其他民族不同。

【註釋】

1.Erkes E. Chinesisch-Amerikanische Mythen-parallelen－*T'oung Pao*,1926, v.24, p.32-53。

2.Kreinovich E.A.Ocherk kosmogonicheskikh predstavlenij giljak ostrova Sakhalina〔庫頁島Giljak族宇宙觀概要〕－*Etnografija*, 1929, n1, s.87。

3.《中國各民族宗教與神話大辭典》，北京，學苑出版社，1993。

4.艾荻、詩恩編，《佤族民族故事》，昆明，雲南人民出版社，1990，頁18-19；《佤族民間故事集成》，昆明，雲南民族出版，1990，頁54-56。但據佤族另一個神話所述，佤族也有兩個太陽的說法(同上，頁48-50)。

5.Egli H. *Mirimiringan, Die Mythen und Ma'rchen der Paiwan. Das fruhe Weltbild des fernen Ostens*〔古事：排灣人神話及民間故事，遠東早期的世界觀〕，Zürich, Verlag Die Waage, 1989.S.309。

6.*Nu than Po Naga*〔婆約加爾神〕，河內，1989，p.69。

7.Ho Ting-jui, *A Compatative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, Taipei, The Orient Cultural Service, 1971。

8.同註5，S.309。

9.Toporoov V.N. Soljarnye mify〔太陽神話〕-*Mify narodov mira*, Moscow, 1982, t.2, s.461。

10.同註5及註2, s.87-88。

11.同註2，s.87-88。

12.*Mify marodov mira*, Moscow, 1982, t.2, s.680。

13.袁珂，《中國民族神話詞典》、成都、四川省社學院出版社，1989，頁72。

14.林衡立，＜台灣土著民族射日神話之分析＞－《民族學研究所集刊》

，1962，13期，頁110。

15.袁珂，《山海經校注》，台北，里仁書局，1981，頁466。

16. Benedek Dezsö. *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore*, Taipei, SMC Publisling INC, 1991, p.4,33。

17.同註14，頁99。

18.Gilhodes C. *The Kachins: Religion and Mythology*, Calcutta, Catholic Orphan Press, 1923, p.35。

19.同註3, 頁362-363。

20.同註13, 頁332。

21.同註7, p.214。

22.同上, p.225-226。

23.同註3, 頁555。

24.同上, 頁83。

25.同上, 頁654.甲.《傈僳族民間故事選》，上海文藝出版社，1985，頁5.該書發表的傈僳神話述金弩銀箭藏在龍王的龍宮。根據》原始宗教資料叢編，納西族、羌族、傈僳族卷》(上海人民出版社，1993，頁732-733)傈僳族崇拜龍神，每年三月中到龍潭的大樹下祭祀，據《中國各民族宗教與神浩大辭典》(頁382)雲南維西傈僳有古老的〝魯扒底〞儀式，意爲〝祭龍〞，實則〝罵龍〞，因爲傈僳人認爲，人四肢生瘡：是龍神作祟，但兩本書卻未提龍王及龍宮這個概念，是否整理或者翻譯者用漢族習語，待考。無論如何，弩箭是從水府拿來的。

26.同註2, s.83-84。

27.Meletinskij E.M.,*Paleoaziatskij mifologicheskij epos*〔北亞神話叙事詩研究〕, Moscow, 1979, s.101。

28.劉城淮、＜創世神話的形成發展與意蘊＞－《中國民間文化》，上

海，學林出版社，1994，第四集。

29.陶陽，鍾秀編，《中國神話》，上海文藝出版社，1990, 頁185。

30.*Orochskije skazki i mify*〔奧羅奇族神話故事〕，sost. V.A. Avrorin, E.P. Lebedeva, Novosibirsk, 1966, n.47, s. 193-194。

31.同註2, s.85。

32.同註3, 頁44。

33.《布依族文學史》、貴陽、貴州民族出版社，1992，頁34-36。

34.同註3, 頁485。

35.同註2, s.85-86。

36.佐山融吉，大西吉壽編，《生蕃傳說集》，台北，杉田重藏書店，1923，頁492-495（眉原蕃、北勢蕃神話）。

37.同上, 頁495。

38.同上, 頁500。

39.藤崎濟之助，台灣の蕃族，臨時台灣舊慣調查會，台北，台灣日日新報社，1915，頁492-495。

40.同註7, p.218。

41.同註36, 頁502-504。

42.同上, 頁504-506。

43.同上。

44.佐山融吉編，《藩族調查報告書－武崙族前篇》，臨時台灣舊慣調查會，台北，台灣日日新報社，1915，頁260。

45.同註36, 頁433。

46.許美智，<古樓村排灣琉璃珠的傳說與信仰>－《思與言》，23卷2期，頁122-127。許美智，《排灣族的琉璃珠》，板橋，稻鄉出版社，1992，頁79。

47.同註36, 頁434。

48.同註3, 頁311。

49.同註7, p.220。

50.同註3, 頁555。

51.陶陽、牟鍾秀，《中國創世神話》，台北，東華書局，1990，頁220-221。

52.李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，台北，聯經出版社，1982，頁344。

53.尹建中編，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，內政部，1994，頁77。

54.同上, 頁77。

55.Fensler D.S. *Filipino Popular Tales*, Hatboro, 1965, p.406.

56.葉舒憲，《英雄與太陽－中國上古史詩的原型重構》，上海社會科學院出版社，1991，頁80。

57.據1993年布農林聖賢先生報導。

58.同註36, 頁440。

59.同註7, p.218。

60.*Skazki i mify narodov Filippin*〔菲律賓諸族神話故事集〕，Moscow, 1975, s.31；260。

61.*Nanajskij fol'klor: ningman, siohor, telungu*〔那乃族民間文學：ningman, 瞎話兒, telungu〕, Novosibirsk, 1997（即將出版）, s.399。

62.同註36, 頁199, 208, 356。

63.同上, 頁423。

64.金榮華，《六朝志怪小說情節單元索引》（甲編），台北，中國文化大學, 1984, 頁66。

65.丘其謙，《布農族卡社群的社會組織》，中央研究院民族學研究所專刊之七，南港，1966，頁41。

66.達西烏拉灣・畢馬（田哲益），《台灣布農族的生命祭儀》，台北，台原出版社，1992, 頁69。
67.同註3, 頁390。
68.《甘肅民間故事選》，蘭州，甘肅人民出版社，1962, 頁190-195.
69.〈媽勒帶子訪太陽〉（僮族民間傳說）—《民間文學》，1958, 2月號, 頁26-2871。
70.《中國民間故事集成・吉林卷》，北京，中國文聯出版公司, 1992, 頁8。
71.同註36, 頁437-439。
72.Zhirmunskij V.M. *Narodnyj geroicheskij epos*〔民間英雄敘事詩〕，Moscow-Leningrad, 1962,s.12。
73.同註29, 頁408。
74.《括地圖》—《太平御覽》，卷三五〇。北京，中華書局影印本，二冊，頁1612。
75.Propp V.Ja.*Istoricheskie korni volshebnoj skazki*〔神奇故事歷史根源〕，Leningrad, 1946, s.179-181。
76.Nevskij N.A.*Materialy po govoram tsou*〔鄒語方言資料〕，Leningrad, 1935；第二版，Moscow, 1981； 中文版：《台灣鄒族語典》，台北，台原出版社, 1993頁174。
77.《漢語大字典》，武漢，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1988，5卷，頁3342。
78.同註56。
79.Potanin G.N.*Tangutsko-tibetskaja okraina Kitaja i Centralnaja Mongolija*〔中國唐古特一藏族邊區及中央蒙古〕，St. Peterburg, 1892, t.2, s.149。
80.Toksami Ch.M. *Osnovnye problemy etnografii i istorii nivkhov*〔尼夫赫族民族學及歷史主要的問題〕, Leningrad, 1975, s.76。

81.同註56。
82.同註2, s.80。
83.Eberhard W.*Typen chinesischer* Volksmärchen, FF Communication, n.120, Helsinki, 1937, n.122（從天上掉下來的花鞋）；丁乃通，《中國民間故事類型索引》，北京，民間文藝出版社，1986, 頁59-60, 64, n.301及301A。
84.Lisevich I. Substrat ireal'nosti v mife o strelke Ｉ〔后羿神話現實根基〕— *Teoreticheskie problemy izuchenija literatur Dalnego Vostoka*,Moscow, 1982, s. 146-147。
85.同註7, p.44。
86.宋光宇、《華南邊疆民族圖錄》，台北，中央圖書館，1991，前言，頁19。
87.Shan'shina E.V.Legendy o mnozhesvennosti svetil v nanajskoj mifologii〔那乃神話中多太陽的故事〕-Chetvertaja dal'nevostochnaja konferentsija molodykh istorikov,Vladivostok,1996,s.44-47。

《第三篇》

從阿爾泰山到台灣

從阿爾泰山到台灣——失去文字的故事

許多文化古老的民族都有造文字的神話。據中國古代神話，文字是有四隻眼睛的倉頡所發明的，如漢代緯書《春秋元命苞》說：倉頡「…生而能書，於是…仰觀奎星圓曲之勢，俯察龜文鳥羽、山川指掌而創文字。」其他古代民族也僞托文化英雄造文字，如古代猶太人說文字是以諾(Enoch)造的；古代埃及人說文字是Tot神造的；據古代墨西哥馬雅人（有象形文字）說是Icamma神造的。據古代伊蘭（頗斯）神話說文字原來保存在鬼界那裡，後來英雄Tahmaiulupa讓鬼把文字的秘密告訴人類（註1）。沒有文字的民族則不同，他們主要講的是如何失去本來有的文字。日本民族學家大林太郎教授把這類神話稱爲否定型的文化起源神話（註2）。他大概是第一個分析失去文字故事的學者。

這類神話在有與古代文字民族相鄰的原始民族才有。如與古代中國文化（文字）區有關係的中國少數民族，或與古代印度文化（文字）區有關係的許多緬甸、泰國等少數民族。

1900年美國有名的漢學家B.Laufer發表了他1898-1899年調查黑龍江及庫頁島上的通古斯與其他當地土著族報告（註3），文章中也介紹他採錄的Nighubun（Gilyak族一個群）神話。這個神話述Nighubun的祖先來自庫頁島，有一次他們收到了Taighan神給他們的白紙，所以他們可以寫字。他們的祖先，一男一女有47個兒子與47個女兒，兄妹結婚。有一天他們去狩獵，回來後卻發現話語不通，因爲突然變成各用47種語言，七個兄弟留在他們住的地方，其他四十個人造小船，浮海而去，把他們的

文字帶走了。有一天他們分散了，二十個兄弟遭遇暴風雨，他們的紙濕了。到了海岸邊，他們把紙放在海濱要晒乾，忽然打雷，閃電把他們的文字毀滅了，Gilyak與通古斯族是失去文字的兄弟之後代，而保存文字的是來到新地方的中國人與日本人的祖先，他們至今仍有文字（註4）。

1920年代俄羅斯民族學家與語言學家E.A.Krejnovich在庫頁島上採錄了另一個Gilyak族失去文字的神話。Gilyak族創世爲Tajrngand nigyvyng海神，除了治庫頁島的水（開鑿出所有的河流），賜給他們魚之外，也給人類創造文字。他造了兩種文字，一種用土造的，另一種用薄薄的灰，然後作了一個箱子，用隔板分兩半，一半放熊，Gilyak人與土作的文字，另一半放鴨子、鹿、狐狸及灰作的文字，蓋上箱子之後，他令箱子浮到岸上，並且一定要箱子長的一方靠岸，但箱子到了岸上，卻用短的一方靠岸，蓋子脫落，鴨子、鹿、狐狸及灰作的文字跳到岸上，但是熊、Gilyak人與土作的文字沉沒了，所以Gilyak人沒有文字（註5）。

這兩個Gilyak族的文字神話情節完全不同，但結果是一樣的：原有的文字丟掉了；文字起源都與大神有關，但第二個神話把創造文字與創世者聯系起來，特別是他像一個工具（如金屬原始的東西）用自然材料製造文字。第一個Laufer記錄文本只說神給Gilyak人白紙，但是文字怎麼造的，誰把文字造了都沒有說明。第二個神話疑是較完整的。十九世紀採錄的比1920年代採錄的是較晚一些形成的（也提到中國人與日本人），當然20年代採錄一個老人講的神話漏了某些細節，如與鹿、狐狸與鴨子一起上岸的灰造文字是誰在用？大概箱子裡除這些動物之外還有另一個民族的人。以前居在庫頁島以及日本北海島上Ainu

（阿伊努、蝦夷）族也有失去文字的故事（註6），可惜筆者未看過。

除了Gilyak族之外俄羅斯西伯利亞鄂羅奇（Oroch）族Bisanka亞群也有這類型的傳說（註7），記述古時他們有文字，有一次他們正在曝晒的書被風颳到海中。傳說他們的祖先住在庫頁島上，搬到大陸（黑龍江一帶）時，東西都濕掉了。

西伯利亞－－突厥語系民族也有失去文字的傳說。如住在貝加爾湖之北的較原始的雅庫特族說他們從前有文字，後來與俄羅斯人打仗，Er-Sogotok-Ellej 泡了，忘記把文字帶走（註8）。Er-Sogotok是雅庫特人神話中世上最早的人，這裡大概與後來的傳說英雄合併了，成了雅庫特人與俄羅斯人17世紀初打仗的英雄。傳說的意義本來有文字，只是後來忘記帶走。

阿爾泰山突厥族也有類似的說法（註9），根據傳說：他們的祖先有很大的書，藏在皮袋裡，有一年他們的祖先要移居到山谷，但因下了很多的雨，河水漲了，騎馬過河之時，水浸到皮袋，書都濕了，祖先把書掛在樹上要晒乾，但跑來一條白牛把書嚼掉了。

大陸東北達斡爾族（蒙古語系族之一）莫力達瓦旗也流行失去文字的傳說（註10）。他們把文字的來源與唐僧（玄奘）聯繫起來（蒙古唐僧的故事非常流行，民間也有許多《西遊記》蒙譯抄本，東蒙說書的hurchi也講唱《西遊記》）。達斡爾故事敘述：唐僧到西天取經，要過海，不知怎麼辦，突然一隻大烏龜游到他的面前說可以背他，但請唐僧到西天幫牠問牠什麼時候會死。唐僧到西天忘了問這個問題，回來要過海時騙烏龜說：要送他到對岸，才告訴牠答案。烏龜明白唐僧騙牠，游到海中間時故意晃了一下身子，把唐僧和他的經書都晃進了大海。烏龜吃了唐僧的肉，壽命更長了。人們打撈沉在海裡的經書，撈出一部分，放在海灘上晒乾了，有的完整，有的殘缺不全，還有一部分沒有撈出來。因此有的民族有文字，有的像達斡爾人無文字。這當然是晚期的傳說，人物是歷史人物，情節也用世界民間故事很流行的情節單元（如民間故事類型460，461，Ⅲ（註11））。

丁乃通教授根據中國各族民間故事把461A類型，題爲「西天問佛，問三不問四」（註12）。這類型的故事敘述主角去問神或到另一個世界，幫忙路人或動物問問題（Motif H1291，即在通往另一個世界的途中代他人問問題，其中也有鱷魚或其他的魚對人物說牠受不了病痛，請他代問有什麼辦法可以治病；H1292人物在另一個世界得到回答）。達斡爾族失去文字的故事，不是民間故事，而是傳說。只用民間故事典型的母題，但情節有些變形：第一，人物是歷史的唐僧，他去西天，西天即印度，即以另一個文化世界代替了另一個世界；第二，民間故事人物不會忘記代人問問題，或隨便托他尋求解答。「問三不問四」，意思是只可問三個問題，主角問別人的問題而忘了問自己的問題；第三，民間故事結局一定是好的，人物會得到幸福，而傳說的結局往往是悲哀的，這個傳說也是：唐僧淹死了，一部分經書沒沉了。達斡爾族傳說與其他民族失去文字的故事完全不同，因爲講的不是他們古代有文字，而是爲什麼達斡爾人沒有文字：因爲只撈了一部分經書，但仍與上述的三個民族神話（傳說）有一個共同點：每個民族都說文字被水毀了。

達斡爾傳說的基礎是在「西遊記」第九十九回：唐僧要過通天河，但「四下無人跡，又沒舟船」，卻是一個大白賴頭龜

在岸上等他與他的徒弟，龜背他們要送到東岸，回程，快近東岸龜問唐僧：「老師父，我向年曾央到西方見我佛如來，與我問聲歸著之事，還有多少年壽，果曾問否？」因唐僧忘了，沒有問過，不回答，龜將身一晃，把四人連馬帶經，通皆落水，但孫行者顯大神通，把唐僧扶駕登彼東岸，經包、衣服等全濕了，後來晒時發現把「佛本行經」經尾沾破了，所以至今「本行經」不全，晒經石上猶有字跡。

這個故事情節的現實基礎是《大唐西域記》描述的生活故事，回國之路玄奘要過印度河，過河之時，起了狂風，許多佛經與攜帶的罕見種子被沖走（註13）。吳承恩把玄奘過河與世界流行的民間故事情節合併了。烏龜載人到對岸或到另一個島是世界民間文學常見的母題（St. Thompson. Motif J1172.4）。在中國早期譯的佛經中也有不少這類的印度故事（註14），據St.Thompson母題索引，烏龜送人過海只提及印度故事，但實際上其他地方也有，如美拉尼西亞等地（註15），在佛經故事中也有不少烏龜背人的故事（註16）。

最近採錄的《西遊記》傳說中有「唐僧取的經不全」一則，述及唐僧回程在大沙灘上看到一隻死掉的小鳥，他拿出經書念起，想使它復活，也看看經書是否靈驗；念著，念著，小鳥眞的活了，但觀音知道這是破壞世界規定，死的不能復活。她將手一招，一陣大風颳走了唐僧手中的經書，大風過後唐僧發現經書殘缺不全了（註17）。大約達斡爾族傳說與漢人「唐僧取經不全」傳說與《西遊記》有密切關係，都是在小說基礎上發展的，同時也採用一些民間故事流行的母題。

達斡爾不是唯一利用唐僧取經故事的少數民族，彝文也有「唐僧取經」（註18）。這不是翻譯的作品，而是彝族人利用

《西遊記》，自己用彝文編的，有不少民族化的特徵，與達斡爾用烏龜把唐僧運過河的故事相同，但因彝族有自己的民族文字，所以記述的不是失去文字，反而是彝族怎麼得到祭典時念誦的經書。他們從海裡撈起唐僧帶來的書，放在石板上晒，但書沾在石板上，拿不起來，那時彝族畢摩（主持祭祀活動的人）把它抄成彝文，彝人才有了經典；漢族老師則來抄成漢文書，未提第三個失掉字的民族。達斡爾與彝族故事證明民間文學常有的情況：同一個情節可能有兩個相反的發展。

這不只是黑龍江、西伯利亞、阿爾泰山及東北地區幾個民族文字神話、傳說的特點，同類型的神話在大陸南部及東南亞許多民族也有，如雲南省的哈尼族、傣族（註19）、拉祜族、基諾族、苗族、貴州省布依族與水族、越南儂族（即南部壯族）、Bahnar、Sre（也是Bahnar語系的一個民族）、墨農族（Mnong，舊稱Pnong，也是Bahnar語系的一個民族）、孟－高棉語系的馬六甲的塞芒族（Semang），越南埃地族（Ede）及Jarai族（註20），即Austronesian（馬來－玻里尼西亞）語系的兩個民族，緬甸欽族(Chins)及與欽人接近的Hka-hku人，緬甸與泰國的克倫族(Karen)都有失去文字的神話（註21）。

台灣原住民中有三個民族流傳關於文字的故事，一百多年前英國G.Taylor調查台灣南部原住民：阿美人好像有自己的文字，有人說他們的大頭目(principal chief)有手抄本或書籍，但是幾個漢人問他，他否認，也可能是他怕漢人奪取這些書（註22）；實際上阿美人大概從來沒有什麼書，只有失去文字的傳說，根據許木柱教授記錄花蓮縣長流阿美族人說：他們早先有刻在石板上的文字，而平地人的祖先則將文字刻在木板上。有一年，發生大地震，並引起大風暴，洪水淹沒了整個部落，文

字石板因此都沉到水裡，而平地人的文字木板則浮在水面上（註23）。

布農人也有喪失文字的神話，1930年代日本語言學家在中部丹大社採錄布農人文字神話內容如下：

根據先祖說平地lamongan地有七個女人，從天上降下來了五個男人。其中兩個孩子，哥哥去採柴，弟弟留在家裡，從天上落下來了文字，弟弟馬上學會了，哥哥回來，弟弟告訴他：「這些文字落下來了，學學吧。」哥哥說：「我學不了。」後來他們分開了，哥哥去山上開墾，文字被lamongan河流水沖走了（註24）。這個神話把得到文字歸屬於最古人類起源時代，與其他文字神話都不同，文字是從天上降下來的，來自另一個世界。這完全符合于神話思維，各種財富（及早期文明）來自另一個世界，有從地府得到的或從天上降下來的，如布農神話中的小米（天上降下來了一個葫蘆，內有小米），或有些民族從上帝給的，或有人偷來的，（如布農另一個神話中小米是從地下人偷來的）；該神話中沒提其他民族的人，不是一個民族有文字，另一個民族人丟了。因爲神話中得到文字的事屬于太古時，人剛剛生出，除了七女五男祖先之外，好像只有他們生的兄弟倆，其他人沒有提及，但結尾說哥哥上山開墾，好像弟弟留在平地，那弟弟識字，哥哥不只不識字（學不了），他帶的字被水沖走了，意義是平地人識字，山地人（山上的哥哥）則丟了文字。

如果我們把這個神話與日人在布農巒社群中採錄的比較一下就會更清楚。巒群的神話說布農人的祖先從宛（Ramongan地名）搬遷到靠水的地方，不小心把文字掉到水裡，文字流到平地人手裡。

1992年田哲益先生在南投縣信義鄉豐丘村採錄的神話中說布農人從前住在平地，後來他們的地方被漢人侵佔，布農人遷到山上，忘記把文字帶走；同年筆者在花蓮縣卓溪鄉卓溪村採錄到另一個神話：布農人原來有文字刻在木板上，有一次跟漢人交換，把木板交給漢人，換來石頭，結果石頭沈入水底，漢人所持的木板掉到水中不會沈下去，因此漢人有文字，布農無文字。

有的異文(variant)把失去文字和布農人到台灣時聯起來，根據田哲益先生1992年在南投縣信義鄉人和村從巒社群的老婦人採錄的神話：很早以前，布農人從對岸（指大陸）來到台灣，沒有把自己的書帶來，所以他們至今無文字。

除了阿美與布農族之外，阿美鄰居的平埔族之一，所謂噶瑪蘭(Kavalan)族，如今也稱爲加禮宛(Kariwan)也有失去文字的故事。最近日本大學清水純教授發表了噶瑪蘭族失去文字故事三個異文(variants)也述及：原來噶瑪蘭人的文字寫在石頭上，本島人（漢族）刻在木板上，後來有文字的石頭沉沒了，木板漂上來，所以噶瑪蘭人沒有文字，漢人有；但每個異文情節不完全相同，第一個故事說本島人（漢人）與噶瑪蘭人一起乘船，把自己寫的文字（即木板與石頭）也帶來，暴風雨時船沉沒，有文字的石頭也沉沒，而本島人的木板漂在水上.；第二個異文差不多，但說台灣人字寫在樹皮上，而噶瑪蘭人的在石頭上，後來水流石沉，台灣人把寫在樹皮的文字拾起來了；第三個異文描述日本人、台灣人與噶瑪蘭人競爭，比文字。日本人寫在木板上、台灣人寫在紙上、噶瑪蘭人寫在石頭上，結果木板上與紙上寫的文字漂在水上可以讀，而噶瑪蘭寫在石頭上的字沉沒了（註25）。

如果我們把布農與阿美及噶瑪蘭三個民族失去文字的神話與其他（特別是中國大陸南部）民族的這類神話比較一下，就可以看出台灣原住民文字神話特徵。

傣族的神話敘述：古時人間並無文字，後來漢族、傣族及哈尼族皆派人到帕召（佛祖）處討求文字。漢族人拿著紙，傣族人拿著貝葉，哈尼族人拿著牛皮，後來他們都一一得到了文字。在回家的路上他們要渡河，漢人所帶的紙因被河水浸濕而使文字變了形，所以漢族與傣族的文字不同。後來又到一座荒山，由於大家所帶來的乾糧都吃完了，所以哈尼人便把他們攜帶的寫有文字的牛皮獻給大家，讓大家燒來吃，所以哈尼人無文字（註26）。泰國卡來恩族的文字神話中記述卡來恩及拉佤族的文字是被雞吃掉的（註27）。菲律賓Bilaan族的文字神話與傣族很相似，也說從前世上只有三個民族：Bilaan人、美國人及回教人去向上帝乞求文字。當然，這樣的說法應不是古老的，原來提到的大概是三個本地民族。(如基諾族的神話中也提及了三個民族的文字起源：基諾族的文字寫在牛皮上，傣族的文字寫在芭蕉葉上，布朗族的文字是寫在麥粢粑上。後來在過江時都弄濕了，基諾族把牛皮吃了，布朗族也把麥粢粑吃了，所以沒有文字，最後只有傣族存有文字（註28）。拉祜族神話的記載大同小異，也說拉祜族把寫有文字的麵粑吃了（同上）。

泰國卡來恩族的神話提到去佛陀處學習文字的也是三個民族，即泰人、緬人與印度人，卡來恩族人與拉佤族人因忙於田事所以沒去，但託了其他族給他們帶來文字（同上）。在Bilaan族的神話中，上帝命令每個民族皆要派一個人到天上，上帝給每個人一本書。在回家的路上他們要過河，美國人把書舉在手中，回教人頂在頭上，只有Bilaan人挾在腋下，於是Bilaan人的書被水流走，後來被一隻白鴿撿取，所以Bilaan人聽白鴿的聲音就知道吉利抑或不利（註29）。（台灣原住民如布農等族都很注意各種鳥的聲音，也根據鳥的聲音來判斷狩獵吉利與否），菲律賓Bilaan族神話一樣，文字是神傳給人的，由三個民族獲取，但最後只有兩個民族存有，另一個民族卻丟了，但丟了的原因不同。傣族與Bilaan的神話說在回家鄉的路上一定要過河，而河在全世界的神話及民間故事中，都是兩個世界－－我們的世界與另一個世界－－的邊界。天府、地府、水府都屬於另一個世界。

有一些民族的神話說文字是從地府得到的，如古代伊蘭神話中說文字原來藏在鬼處，後來有英雄強迫地府王把鬼隱藏的文字秘密交給人（註30）。Bilaan神話中的文字是在天上得到的（中部丹大社布農神話中也是文字從天上降下來的），但是到天上去的人在回家的路上還是要過一條大河，哈尼族的神話述說哈尼族人囑咐一個叫貝瑪阿波的神通者揹文字書過河，但是河神派了三個波浪神去搶文字；貝瑪阿波無法可施，於是把文字吃進肚子裡（＜貝瑪阿波吃文字＞）（註31）。哈尼族的神話雖與傣族不同，但也說哈尼族要遷到新地方且要過河。哈尼族的文字神話有好幾種，谷德明《中國少數族神話選》中有另一個哈尼族的文字故事：古時洪水退後，有兩個葫蘆漂在水中，從中生出兄妹二人，成為夫妻，之後生了三男三女。父教長子誦習二十四個哈尼字母，教次子二十四個彝族字母，又教幼子二十四個漢族字母。後來他們三個要下山自立門戶，父親就問他們字母藏好了沒？幼子拍其腹表示已在心中，次子抄文字塞入懷中，長子見二個弟弟一拍腹、一拍胸，以為他們把文字吃了，所以就吞了自己所抄的哈尼文字。哈尼族沒有文字便源於

此（註32）。以上所述兩個哈尼的文字神話的共同處皆是有人把文字吞了。但是如果我們把布農族、傣族，哈尼族及Bilaan族的文字神話作一比較，可以看到這四個民族的文字神話都說從前他們本有文字，後來因故丟了。傣族與哈尼族的第二個神話及Bilaan族的神話，都提及了三個不同民族的文字，這應該不是偶然的，因爲許多其他民族亦同，如黑龍江Gilyak族、東北達斡爾族（說的不清楚）、東南亞許多民族神話等，也敘述有三個民族接到了文字，然後兩個保留下來，一個丟了；如緬甸與泰國的克倫族(Karen)神話說：神給中國人的文字寫在紙上，給緬甸人的寫在棕葉上，給克倫人的寫在皮上，但山豬把皮撕掉了，小皮塊被鷄吃掉，所以爲了得到智識，克倫人吃鷄肉並且用鷄骨頭占卜（註33）。據另一個克倫人的神話，他們要過河之時把寫在皮上的字放在岸上，一隻狗把皮帶走了，他們追狗，但發現鷄早把文字抓壞了（註34）。緬甸欽人(Chins)神話說古時三個兄弟擁有了文字，一類寫在石頭上，另一類寫在皮上，兩個兄弟學了石頭寫的文字就去平地住，即緬甸人的祖先；第三個把寫字的皮放在石頭上，被一隻狗吃掉了（註35）。這個說法與阿爾泰山突厥族傳說（書被白牛嚼掉）很相似，當然也有民族的神話提到的不止三個民族，如越南埃地人（Ede，南島語系族）述古時柬埔寨（Khmer）人、寮國人與暹邏人把文字寫在棕葉上，而埃地人與其他山地人寫在水牛皮上，夜裡他們忘記把水牛皮藏起來，結果皮被狗吃掉了（註36）。

除上所述，台灣阿美族還有關於文字神話的一個異文，由日本鈴木作太郎在1933年發表（註37）。阿美族關於文字的神話與大陸及東南亞許多民族，Mindanao島的Bilaan族相似，其內容是敘述蕃社的三個人聚集在一塊寫字，一人寫在檜樹板上，一人寫在其他樹板上，另一人寫在石頭上。後來他們要渡水時，寫在檜樹及另一種樹板上的被水流走，寫在石頭上的下沈了。寫在檜樹板上的文字漂到日本人祖先的手裡，寫在其他樹板上的文字到了漢人手裡，而寫在石頭上的蕃人文字，至今仍找不到。不知道爲什麼有關文字的神話，大部分都是說由三個民族的人去取文字，或如阿美族的神話是蕃社的三個人。鈴木作太郎所引阿美族的神話說文字漂到漢人及日本人那裡，與Bilaan族的神話說最後獲取文字的只有回教人與美國人，都是屬於較晚期的說法。而布農人的文字神話中，只提到漢人而無日本人，也沒有三個人或三個民族的人去取文字的說法，情節比起阿美族的三社人說法是較古樸的原型說法，因其尚未提到什麼相鄰的民族，但許多民族神話中三個民族的說法很可能是由這個基本概念上發展的。不過爲什麼大部分民族在這類型神話都提到三個人、三個民族，或如阿美族神話中說的蕃社三個人，是否與世界民間文學流行的神秘數字「三」有關係？不一定，因台灣原住民民間文學中神秘數字不是三，而是五，這大概和手有五個指頭，即最簡單的算法有關。古時世界有些民族以爲「五」是神秘字（註38），雖然中國講「五行」「五方」等，但神秘字是「九」；台灣原住民神話中最重要、常見的是「五」字。

還有一個問題：爲什麼台灣布農族、阿美族、菲律賓Mindanao島上的Bilaan族、阿爾泰山的突厥族、大陸苗族、越南Sre族都說他們的祖先過河之時浸濕了文字。達斡爾族傳說中玄奘去印度也要過海（即水）。上文已說過，水（河或海）是全世界各族神話、民間故事中我們的世界與另一個世界的分界

線。雖然在最素樸的布農或阿美族神話中未有文字來源之說，（其他一些民族像鄂羅奇或阿爾泰突厥族也無），但大部分民族說文字是從另一個世界（天上、地府、神那裡）得到的，這很可能是合併了這類說法與最素樸、最簡單的說法（寫在石頭上的文字沉沒了），演變到從另一個世界回家過水，因而沉沒的說法。從阿爾泰山突厥族至東南亞許多民族神話中都說文字被一個動物（牛、狗、鷄，大部分都是家畜）吃掉，因大部分只提到家畜，可知不是很原始的說法。不過不少雲南省民族或西南苗族神話中的也有文字是被人們吃掉或吞掉的說法。另一個較特殊的母題牛吃掉書在俄羅斯歐洲部窩瓦（伏爾加）河的馬里族(Mari)故事中也有（註39）。

馬里人屬芬蘭－－烏戈爾語系的伏爾加－－芬蘭文化一族，屬歐羅巴人種與蒙古人種的混合類型，很可能這類歐羅巴沒有的母題是從東方（西伯利亞、阿爾泰地區）民族故事借來的。

一般在原始信仰中，人物通過吃、吞可以得到魔術的智識，但在這些神話與傳說情況完全相反，動物吃掉文字並沒有得到知識，反而消滅了知識。不少民族神話中說回途中他們很餓，所以燒寫字的牛皮來吃。如上面所述的哈尼族神話中的神通者貝瑪。與水神（波浪神）打架，沒有力氣時也把文字吞了（註40）。

哈尼族神話合併了兩個母題，一面說貝瑪因爲不肯把民族文字給水神，把文字吞了；另一面說他吞文字之後知識變得格外多，記性也格外好，天上地下的千百樣事情都知道（註41）。但其他民族這類神話中吃掉文字就是沒有文字知識的原因，並不是動物得知識的辦法，意義相反。

哈尼族神話與所有其他民族失去文字的神話可以說是相反的，因爲許多民族說他們從另一個世界如天府、水府、地府得到文字；哈尼族神話則說他們遷移到新地方時要過河，河水漲了，力士貝瑪要把文字帶過河，河神知道了想要搶走文字，這即與得自水府相反（可說是文字遺失在水府）。

台灣原住民除了較素樸簡單的文字神話之外還有一個與文字起源有關係，但完全特殊的、較晚期的、複雜的卑南(Puyuma)族傳說。

台灣卑南族有很特殊的文字傳說，這個傳說描述歷史時代也有不少現實細節，這個傳說有兩個不同的異文(variants)，都是外國神父採錄的。1966年德國著名的民俗學家D.Schröder神父在知本村採錄了89歲女巫法麗蓋講的故事，內容如下：知本部落有個叫格魯干的人身上有刺青，是個紋身人，他的弟弟叫格拉比亞得，妹妹叫米麗蓋，有一個叫巴利的男人向他妹妹求婚，聘禮中除了水果之外還有一塊金磚，這塊金磚原來是荷蘭人的船在恆春附近沉沒後留下的，被巴利從海中揀到。有一天格魯干用金磚當枕頭躺在屋簷下休息，荷蘭人從荷蘭船上用望遠鏡看到什麼發光的東西，上岸去查看，在離岸不遠的地方找到了一個女頭目，送給她一個水缸（據講故事人說這個缸現在藏在知本村天主堂），女頭目告訴荷蘭人怎麼上山找格魯干，荷蘭人把格魯干和金磚帶走了。格魯干的弟弟和他的朋友去找他，但無法帶走他。荷蘭人上船把格魯干送到台南附近的薩干小島。弟弟聽到薩干島上有了一個紋身人，就去救哥哥，但是格魯干不願意回去。後來荷蘭人帶格魯干到印尼，在那裡他與一個女人生了一個女兒，取名爲瑪拉妮得，不久他又被荷蘭人帶到荷蘭。他死了之後，荷蘭人將他的皮剝下來製成標本。據

說，老天爺本來有意讓格魯干身上的刺紋作爲山地文字的根據，但他被荷蘭人帶走了，所以山地人沒有文字（註42）。

1972年瑞士H.Egli神父發表了他採錄的知本頭目Omaisan講的這種傳說的另一個異文(variant)：述從前卑南人住的Kazekalan村有一個人，皮膚上生有花紋，這個奇怪的花紋誰都不識。這個人名叫Kalokal，長大之後到台南市與一個荷蘭人同住一個房子，有一次去游泳，荷蘭人看到他身上的圖紋，很吃驚，想與Kalokal交友，並送給他一個金子作的枕頭爲紀念品。Kalokal回到自己的村子後，有一次在一棵樹下午睡，把金枕頭放在頭下，那時有一艘荷蘭船正要去台南，海員看到山上的金光，上岸請一個年輕的女子帶他們上山到發光的地方，結果發現一個睡在樹下的青年人和他的金枕頭。荷蘭人教Kalokal跟他們去台南，然後他又去印尼巴達維亞市，在那裡他與一個當地的年輕的女子同居，後來生了個孩子叫Malai，即現在馬來人之始祖。後來他去荷蘭，有求知欲的荷蘭人把他打死，剝了皮，開始觀察他皮膚上的圖紋，那就是荷蘭人的文字來源（意思是荷蘭人根據Kalokal皮膚上的圖紋創造了他們的文字）（註43）。

傳說的兩個異文意義很相似，但也有差異。D.Schöder採錄的女巫說法與其他民族失去文字的神話同，卑南人從上帝（不知原文用什麼詞）那裡得到文字（但與其他民族神話不同，不是文字，而是身上的花紋），然後因荷蘭人把格魯干帶走了，使得山地人沒有機會創造自己的文字，即失去文字的母題變形。H.Egli記錄的該村頭目講的傳說意義是解釋荷蘭人的ABC來源，沒有淸楚的說山地民族失去創造文字的機會。失去文字的傳說可以變成文字來源傳說，如果我們從比較故事角度來看，女巫說的卑南人如何失去創造文字的機會大概是本傳說較早且

完整的文本，即一個民族有文字，而另一個民族本該有卻丟了（如山地人）造文字的機會。

卑南人傳說創造（收到）文字的是西方荷蘭人，大陸印度支那山地南島語系的Jarai族神話中是法國人，菲律賓Mindando島的Bilaan族神話中是美國與回族人，這一定都是較新的說法，也是古神話的變形，神話一般都會提到鄰近的、有古老文字的民族（如中國漢族、傣族、日本族等）。後來在口傳中流傳而變形代替了本地人，像越南南島語系的Sre族文字神話中說法國人向他們學習了技術（註44）。大約在他們的神話中以十九世紀來的法國人代替了早期的鄰近民族。

卑南人的傳說情節與他民族失去文字的神話不同，而且是很特殊的，因爲整個情節與荷蘭人有關係，反映台灣十七世紀歷史（即鄭成功之前的荷蘭據台時代），這個傳說大約是在荷蘭時代或稍晚一些所創，台灣現在流傳的、提及荷蘭人的傳說很少。Omaisan頭目講的傳說也有一些較早期的、部落（民族）起源情節的殘餘（即馬來人的起源）。在較原始的部落（民族）起源神話中一般有始祖男女兩人（或自然生的，如出自巨石，或從天降下來的）結婚之後生的孩子（一般是男女兩個）就是部落的祖先。在這個晚期傳說中，Kalokal與女子是普通的人，生了一個叫馬來的孩子。女巫法麗蓋說是叫瑪拉妮的女孩，沒有男孩、沒有結婚之說，一定是因名字諧音而附會的。

荷蘭人看到游泳的Kalokal，很欣賞他身上的圖紋，這有點像中國古代神話：伏羲看到出自河水的龍馬身上的圖紋而畫八卦。筆者以爲這兩個情節單元不一定有關係，伏羲得文字（八卦）乃從另一個世界（水府），但在卑南族傳說中並沒有這個母題，另一個異文的Kalokal雖也在水中游泳，但是從另一個世

界(水府)得到文字的母題可說完全被淡化了，反而比較像現實生活中的情節。這個類似很可能完全是偶然的，有相似性卻無直接關係。

總的來說，除了射日神話之外，失去文字的神話從西伯利亞南部及黑龍江一帶直到台灣等地，也是很普遍的題目，但兩個題目範圍不大一樣。據筆者現有的材料，失去文字的神話在東南亞許多民族也有，在沒有射日神話的地區也很流行。從語系來講，這些有失去文字神話的民族分屬許多不同的語系，如：突厥語系之較古老的民族、通古斯語系較古老的鄂羅奇族與鄰居的Gilyak族、蒙古語系的（但受滿族影響的）達斡爾族、苗瑤語系的苗族及許多各種東南亞語系（如孟－高棉語系、Bahnar語系的、南亞語系的及南島語系的等等），其中與台灣布農、阿美族人同一個語系的是越南山地埃地族及Jarai族。這樣的一個神話題目其起源地很難決定。但從情節比較研究來看，我們發現在黑龍江一帶的民族與台灣原住民失去文字的神話最素樸的形式；但從比較神話研究來看，古代台灣原住民的祖先與大陸東南亞以及阿爾泰山、黑龍江一帶的民族很可能有一些共同的文化，特別是射日與失去文字的神話並非世界普遍性的題目，往西沒有，往東（韓國、日本）也未流行，所以這兩個神話的共同性大概不是偶然的。值得注意的是：射日神話與失去文字神話在南洋諸島好像也沒有，所以一定與亞洲大陸有關係，但必須有許多不同領域的專家（如民間文學家、考古學家、民族學家、語言學家）共同研究才可能解決這個問題，筆者在這裡只提出來作初步的探討。

上面提及的有失去文字神話的民族均無文字，但其中有些民族從前可能有類似文字的記號，如台灣布農族從前已有一些

原始的字畫，他們用這些文字在木板上寫繪曆，稱之爲木刻繪曆。日本警察局橫尾生先生於一九三〇年十一月號的《理蕃の友》雜誌上發表＜ブヌン族の繪曆＞敘述了他所發現的布農繪曆。在布農丹群(gatowan)發現了一塊長一二一公分、寬十・八公分、厚〇・九公分的繪木板，即爲木刻繪曆，爲布農族的傳家寶，其中有簡單的文字，反映布農族當時的生活狀態。如「ㄟ」表示出獵，「口」表示禁止採薪等等（註45）。後來橫尾生對繪曆一事特別注意，到處探聽有關繪曆的消息。一九三七年十月二十日，布農人Taliban告訴他說，從前他們家裡有繪曆，父親在祭祀時，曾經把它拿出來，但後來他們搬家時沒有一起帶過來。於是橫尾生先生便與他一起到他們原來的住處，果眞發現一塊木刻繪曆（註46）。由此可見橫尾生所描述的情況與我們所記錄的傳說差不多，布農人眞的是因遷移而把布農族的文字遺忘了。

布農又有另一個文字的神話，其中包含了兩種不同的說法，大概來自《聖經》。根據南投縣信義鄉人和村65歲的全阿笑老太太說：從前人類本是一家，有一樣的語言，他們建造很高的碉堡，但是碉堡垮了，人們四處散開，語言也互相歧異了，別的民族妥善的照顧了書本，只有布農人沒有妥善照顧書本，所以沒有文字（田哲益先生採錄於1992年）。很大、很高的碉堡可能就是《聖經》中所謂的由巴比倫建造未成的通天塔，但《聖經》中並沒有說這個塔垮了。布農族現在篤信基督教，由此可見《聖經》故事有時也會影響布農族的神話。

台灣原住民神話受到基督教（即《聖經》神話）影響最早的例子大概是O.Scheerer 1930年採錄的泰雅族流行的靈魂過橋至天堂的神話（註47）。金榮華教授也採錄了卑南族流行的西

方來的故事，但是我們採錄的文字故事和金榮華教授採錄的卑南流行的故事都是由女性講的。這不是偶然的，因爲在初民的社會中神話故事都是由男性講的，女性不可以聽。如問台灣原住民講故事的人，他講的故事從哪裡聽來？百分之九十九都回答是父親講的，所以男性至今保持民族傳統的文化遺產（即神話故事）；女性很少可以講故事，有時也講，但與《聖經》神話混在一起。當然，《聖經》中也有不少古代神話因素，如上古時代許多民族有相同的語言。我們在Laufer採錄Gilyak族神話也見到：東南亞Bahnar族神話也說上古時所有民族有共同的語言（註48）。當然，兩個神話都是二十世紀記錄的，也可能受了西方神父傳播的《聖經》故事影響，但也可能是世界各地自發的神話概念（即上古時所有的民族有共同的語言）。

大林太郎教授把失去文字的故事分成兩類：一是文字在水中沉沒，一是寫在皮上的文字被吃掉；台灣原住民失去文字的神話屬於第一類。大林太郎教授以爲這類神話與洪水神話有關，是洪水神話的一部分（註49）。但洪水神話一般只記述人類淹死（有一男一女避難），沒有談到什麼東西或文化沉沒、失掉。上面已說過，在發達民族的民間文學中，河(海)是兩個世界（我們的世界與另一個世界）的邊界，所以在另一個世界得到神奇寶物或文字，回程要過河（如菲律賓故事）；但台灣原住民並沒有清楚的他世界觀念，所以爲什麼文字在水中沉沒就成了一個問題。可能在最簡單的形式中，失去文字神話最早、最原始的情節還是利用洪水神話模式，但這不能算是洪水神話的一部分，而是洪水神話遠古的影子。

這篇文章題爲《從阿爾泰山到台灣－－失掉文字的故事》，這個情節爲什麼在這個地區流行，那是很不容易回答的問

題，但要注意：有學者以爲傣語語系民族發祥地是阿爾泰山，後來這些族群移到中國北部，從那裡到四川及雲南，然後才到東南亞（註50），如果這個假設是對的，將有助於解釋爲什麼阿爾泰山、雲南及東南亞有類似的故事；但情況又非那麼簡單，因爲失去文字的故事一定是較晚期的情節，阿爾泰山的突厥族與泰雅族有無什麼關係還有待考證。

附記：校對三校時，開始調查賽得克族，據南投縣仁愛鄉互助村84歲的溫克成老人之說：古時不知從那裡（可能從天上）來了三個人，他們說賽得克話，帶來一本書，這三個人知道文字。後來他們走了，說要再來，可是沒有回來，所以賽得克人就沒有文字了。這個傳說與其他原住民失掉文字故事不同，但也提及三個人，文字大概也是從另一個世界（天上）帶來的，後來也沒有了。

最近參觀中央研究院台灣史研究所，看到那裡藏的台灣原住民十七—十八世紀中（至乾隆時期）用拉丁字寫的各種文件（都用西拉亞話）。後來不用，也忘記了，可能這個情況也影響到原住民失掉文字的故事。但不知西拉亞族有無失掉文字的說法，待考。

【註釋】

1.*Mifologicheskij slovar'*〔神話辭典〕，Moscow,1989。

2.大林太良，《神話と神話學》，東京，1975，頁130-133。

3.Laufer B. Preliminary Notes on Explorations among the Amoor Tribes--*American Antropologist*, 1900, v.2, p.297-320。

4.同上，p.316。

5.Krejnorich E.A.,Ocherk kosmogonicheskikh predstavlenij giljak ostrova Sakhalina〔庫頁島吉利亞克族人宇宙觀概說〕—*Etnografija*, 1929, n.1,s.91。

6.同註2，頁130。

7.*Orochskie skazki i mify*〔奧羅奇族神話故事〕，Novosibirsk, 1966, s.193-194, n.47。

8.Ksenofontov G.V.,*Elleiada*〔雅庫特民間敘事詩〕，Moscow, 1971, s.32-33.

9.Sagalaev A.M., Oktjabr'skaja I.V., *Traditsionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri*〔西伯利亞南部突厥族傳統世界觀〕，Novosibirsk, 1990, s.138。

10.《達斡爾族民間故事選》，呼浩和特，內蒙古人民出版社，1987，頁2-4。

11.Aarne A.-Thompson St., *The Types of the Folktale,* Helsinki, 1964, p.156-158.

12.丁乃通，《中國民間故事類型索引》，北京，民間文藝出版社，1986，頁133。

13.Dudbridge G. *The Hsi-yu chi, a Study of Antecedents to the Sixteenth-century Chinese Novel*，Cambridge University Press, 1970, p.14。

14.同上。

15.*Skazki i mify Okeanii*〔大洋洲神話故事集〕，Moscow, 1970, s.99.

16.同註14。

17.賀學君編，《西遊記的傳說》，海南，南海出版社，1990，頁99。

18.〈唐僧取經〉，李世忠等譯—《彝文文獻譯叢》，楚雄彝族文化研究室，1983，4輯，頁129-149。

19.陶陽、牟鍾秀，《中國創世神話》，台北，華東書局，1990，頁291-292。

20.Dournes J., The Mythology and Ritual of the Indigenous Populations of the Southern Part of the Indo-Chinese Peninsula：Orientation of Research—*Mythologies*, compl. Yves Bonnefoy, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, v.2,p.977。

21.Chesnov Ja.,V.,Proglochennoe znanie i etnicheskij oblik〔吞掉的智識與民族面貌〕—*Fol'klor i etnografija*, Leningrad, 1990, s.169-180。

22.Taylor G. Notes on the Aborigines of South Formosa —*China：Imperial Martime Customs,* Ⅱ, Special Series, n.2, Medical Reports for the half-years ended 30th September 1884, 28th Issue, Shanghai, 1885, p.13。

23.許木柱，《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》，台北，中央研究院民族所，1987，頁116。

24.小川尚義、淺井惠倫《原語による台灣高砂族傳說集》，台北，帝國台灣大學，1935，頁608。

25.清水純〈クヴァラソ族、トルビアワソ族の傳承〉—「台灣原住民研究」，1996，1號，頁193-194。

26.陶陽、牟鍾秀合編，《中國神話》，上海文藝出版社，1990，頁627-629。

27.同註19，頁291。

28.同上，頁291-292。

29.Coronel M.D., *Stories and Legends from Filipino Folklore,* Manila, 1967, p.148-150。

30.同註1。

31.同註26。

32.引自袁珂，《中國民族神話詞典》，成都，四川省社會科學院出版社，1989，頁195。

33.McMahon, *The Karens of Golden Chersonese*, London, 1878；同註21，s.173-174。

34.同上。

35.Lehman F.K,.Social *Structure of the Chin,* London, 1962，同註21，s.169。

36.Ellis W.,*Polynesian Researches,* London, 1826, v.2, p.465；同註21，s.173。

37.鈴木作太郎，《台灣の蕃族研究》，台北，南天書局，復刻版，1988，頁160。

38.Jobes G.,*Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols,* New York, The Scarecrow Press INC, 1962, Part 1, p.576.

39.Thompson St. *Motif-Index of Folk-Literature,* Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1953, v.1, p.268. Motif A2219.2. Thompson母題索引只提及一個Cheremis （Mari族舊稱）族故事，但是據我們所引的資料牛吃文字（書）母題在亞洲許多民族都有。

40.同註27，頁625-629。

41.《中國各民族宗教與神話辭典》，北京，學苑出版社，1990，頁172。

42.金榮華，《台東卑南族口傳文學選》，中國文化大學，1989，頁37-39。

43.Egli H. Neusteinzeitliche Typenkreise an der Ostküste von Taiwan〔台灣海濱東部上的新石器時期的圖型文字〕，*Anthropos,* 1972, Bd.67, Heft 1/2,S.;263同註21, s.176。

44.同註20，p.977。

45.達西烏拉彎，畢馬（田哲益），《台灣布農族的生命祭儀》，台北，台原出版社，1992，頁175。

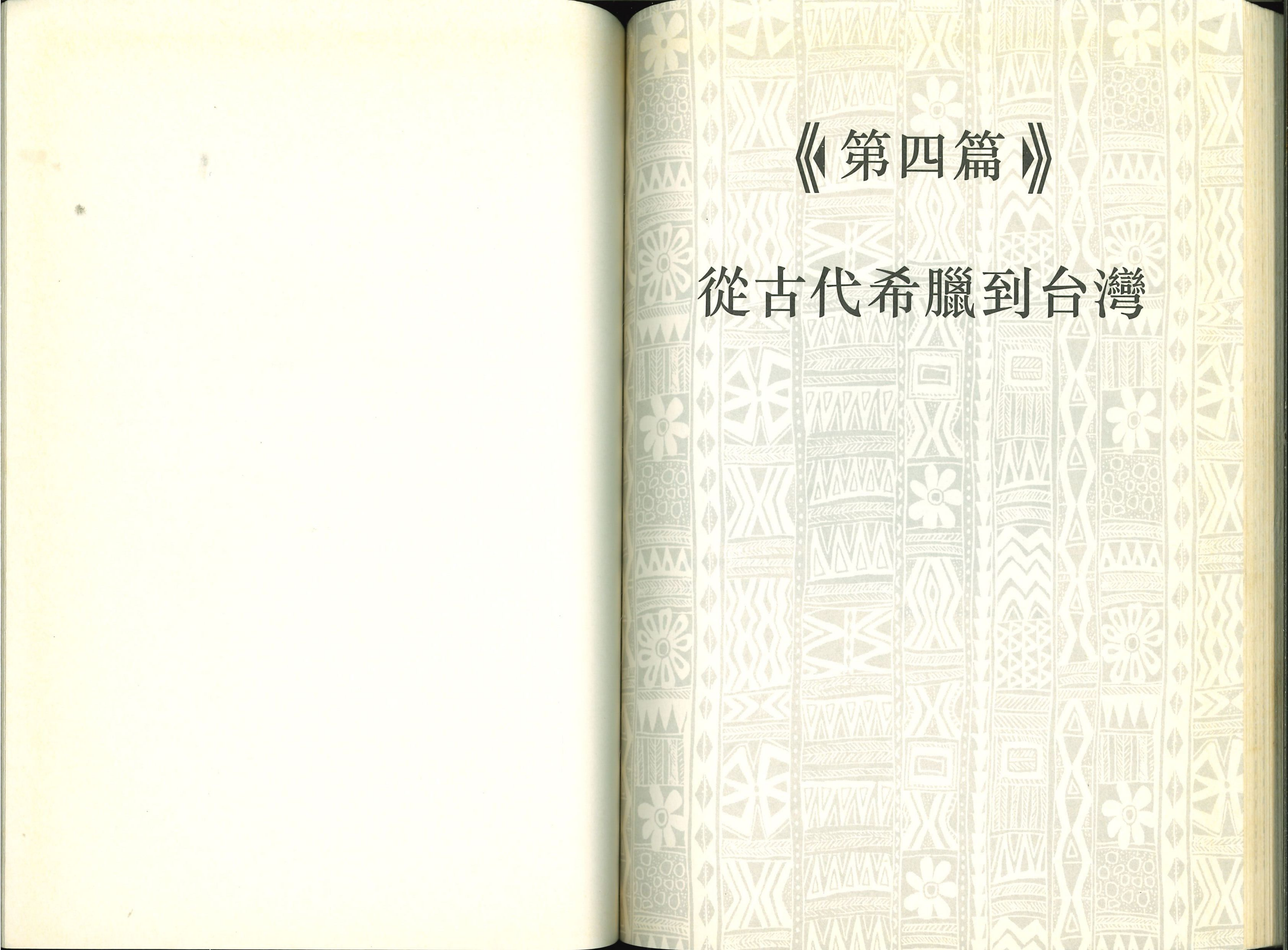
46.橫尾生＜續ブヌン族の繪暦に就て＞（下）－「理蕃の友」，1938，2月號，頁3。

47.Scheerer O. Sagen der Atayalen auf Formosa〔台灣泰雅族傳説〕－*Zeitschrift fur Eigeborenen- Sprachen,* Wien, Jahrgang, XXI, 1930-31, heft 1, S.81-215, Jahrgang XXII, 1932, Heft 2-3。

48.同註21，s.172。

49.同註2，頁131。

50.Lack phasa thai, Bangkok, 1954, 引自Blagonravova Ju. L. O vozhmozhnoi svjazi nekotorykh etnommov Vostchnoi Azii s kul'tom gor〔東亞一些地區地名與山崇拜有關的假設〕－*Vtoraja konferentsija po kitajskomu jazykoznaniju,* Moscow, 1984,s.8。

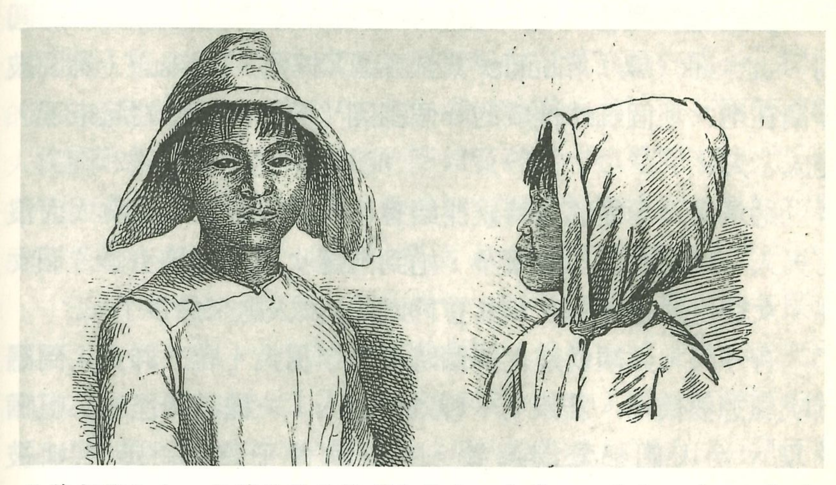


《第四篇》

從古代希臘到台灣



（俄國P.Ibis 1875年所繪）



熟蕃部落之女，熟蕃從前住離彰化往北二十英里之地方。（1875年俄國P.Ibis所繪）

從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究

1992年田哲益先生在南投縣信義鄉望美村採錄了79歲的田清山老人所講的下列神話：

世上起初是土，有一隻蜘蛛在玩泥土將泥土推成一個圓團，suk-suk（鳥）和buklav（小昆蟲）摔角，suk-suk（鳥）被摔倒在地。那個蜘蛛推成的一個圓團（泥土）居然站起來了，變成了人。

她是女人，從那個時候開始有了人類，但是只有女人而沒有男人。這個女人想要懷孕，她到懸崖吹風，結果生下一個女兒。女兒也到懸崖吹風，也生下女孩。女人愈來愈多了。

有一天，人類就是從那個時候有了男人。有一群女人到懸崖吹風想要懷孕。結果有一種kulutapis（一種不明怪物）喧嘩出現、女人們都驚慌逃散。有一個傻子沒有逃走，她被kulutapis摸遍全身上下，偶然間摸到她的陰戶；她覺得很舒服，便喊叫其他逃走的女人說：「妳們回來！妳們回來！很舒服！很舒服」，其他的女人又都回來了。從此女人就生下了男孩，從此人類就有了男人和女人。

以上分析台灣原住民人類起源的神話一文已說過布農神話中對人類起源有蟲糞生人、蟲變人、葫蘆生人等說法。從人類起源這樣的主題所發展出的情節來看，這個神話顯然要比第一個蟲糞變人神話複雜的多，因其有好幾個母題（情節單元）：(1)鳥與小昆蟲摔角(2)蜘蛛推成的一團泥土變成人(3)世界上只有女人(4)女人吹風而懷孕(5)女人遇見怪物之後生了男孩子。以下謹就各段情節的單元母題進行探討：

一、「鳥與小昆蟲摔角」：這母題在此神話中出現的意義並不明確。St.Thompson母題索引中也沒有這的母題，它的涵義待考。

二、「泥土變成人」：泥土變人之母題與上文分析的蟲糞變人之母題相似。那裡也記載布農族達納畢馬氏族（tanapima）的亞氏族達西烏拉彎（talaisolavan）人之說，古時蜘蛛搓糞便成圓狀，後來變成人，或日本學者早在《蕃族調查報告》提及的naihai蟲把糞作球形投入二洞，後來出現一男一女。兩個都說人從圓球變出來，同時上述的菲律賓神話中也是泥土變人，只是先由糞變成土，然後土再變成人。很可能原來在較早的布農神話說蜘蛛搓糞變人，後期的異文（variant）則把糞換成土。

三、「世上只有女人」的社會：這大概是世界上許多民族關於「女人之國」神話的前身或變形。世界大部分民族神話所記述第一人們是男女二人，但也有不少民族人類起源神話敘述先生男，後生女(註1)。台灣原住民人類起源神話大部分是同時生最早的人(一男一女)，只有排灣與魯凱一些部落是先有女人，但那是自天上降下來的女神，不是一般的女性，所以這個布農神話是較特殊的。

根據St.Thmopson母題索引（F565.1「亞馬遜Amazon女戰士」及F112「女人國之旅」）提及古代希臘、古代英國、愛爾蘭、冰島、北美及南美洲印第安人、印度、中國、菲律賓、Marquesas島、西印度群島（West India）都有關於女人之國或女人之地（land of maidens）的神話概念(註2)。根據B.F Kirtley編的Polynesian, Melanesian, Micronesian故事母題索引，太平洋南島除了St.Thompson 提到國家之外，新畿內亞、夏威夷、Fiji島、New Britain等地都有「女人國之旅」的母題(註3)。中國最早《山海

經・海外西經》中也有關於女子國的記載：「女子國在巫咸，兩女子居，水周之……」，郭璞注：「有黃池，婦人入浴，出即懷妊矣。」（註4）。

許多民族的神話中都有女人之國、女人之地或女人之島（《山海經》的「水周之」大概是指島而言）的記載。中國有不少古書有關於女子之國的記載：如陳壽《三國志・魏志・東沃沮傳》中說：「有一國在海中，純女無男」（註5）；范曄《後漢書・東夷・東沃沮傳》中又加入了一些新的細節：「海中有女國，無男……其國有神井，闚之輒生子」（註6）；《梁書・東夷傳》：「扶桑東千餘里有女國，容貌端正，色甚潔白，身體有毛。髮毛委地，至二、三月競入水，則妊娠，六、七月產子」（註7）。唐、宋、元三個朝代的書中亦有關於女人之國的記載。中國的記載和其他許多國家一樣，都說女人之國在很遠的地方。大約女人之國的原型是女人之地（或島），因為「國家」是較晚期才出現的概念，在許多民族中是沒有的。

台灣原住民中泰雅、阿美、排灣、雅美、布農、賽夏六族都有女人部落神話，只有在魯凱、卑南與鄒族，學者沒有採錄到這類神話。女人部落神話大概最流行在阿美族與泰雅族，在日本學者採錄的二十二個這類型的神話中，十五個是女人之土地的故事，另七個則是女人之島的故事，都與南投縣採錄的布農神話不同，都不是說古時世界上無男性只有女性，都不是第一個男人來源的說法，但這大概不是偶然獨特的例子，因為80年前日本學者採錄的布農女人之土地神話雖然記述的不是世界第一個男人出生之事，而是世上都是男女社會，只有一個地方有一個女人部落，某一個女人社中女人到山上吹風而懷孕，唯只生女孩。有一次不知是什麼風吹來，有一個女人生了個男孩

子（註8）。雖然兩個神話情節不同，但有共同之處，女社中有一個女人偶然生了一個男孩子。

印度尼西亞幾個民族神話中也有吹風而孕的母題，但與女人國的故事無關，都是人類起源神話的一個細節，如西Flores島Mangarai與Riung族神話敘述風把一朵花吹到女創世者Teze之陰戶，她生了兒子L'ena，長大之後，母子結婚生人類；Celebes島北部上Minahasa族神話敘述石生的Empung Luminuut女神吹風而生太陽神Toar,他們結婚而生人類，及其他神話(註8甲)，與布農神話同，吹風而孕屬於開闢時代。

上述的布農神話把故事內容隸屬於上古時代、人類起源時代，與其他布農族及其他原住民這類神話不同，描述在世界上一個很特殊的地方有女人村，或說在深山或說在海中一座島上。阿美族大部分說在海島上，因阿美族很多部落住在東海岸地區，近海的阿美族昔日捕魚為業（註9），如流行在荳蘭社中女人之島神話（日本學者三十年代採錄的）。布農族是典型的狩獵民族，在神話故事中沒有提及海，但在北部的卓社群Katto部落日本學者早期採錄的神話中也說某一個男人乘船渡海至一座女人之島（註10）。卓社的布農人是阿美族的鄰族，大約這個神話從阿美族流傳到布農人，特別是布農其他部落神話中女人之地都在山上。排灣族住在南部，現在都住在山地，一部分與阿美移民部落混居（註11），排灣族現在是山地民族，排灣族大部分部落把女人國安置在深山，但Sakusakus社神話中有女人島（註12），是否也是從阿美人借的，待考。其他原住民都只有山上的女人之土地（或村或社或部落）。要注意中國古籍記載女人國的神話，但原住民無國家概念，所以只有女人之土地(社、部落、村)。大概住在海濱上捕魚為業的民族，將女人

之地安置在海島上，如印度尼細亞、日本、玻里尼西亞、美拉尼西亞等地（註13）。古代中國如《山海經》、陳壽《三國誌》、范曄《後漢書》等書差不多都把女人之國安置在海中，即島上，前面引述的《山海經・海外西經》之女子國也在水中。有的民族神話中說島上住著兩個女人（母與女）或一個美麗的女人（愛爾蘭，ST. Thompson，母題F112.0.1.1）。

台灣原住民除了上述的布農神話之外，都說男人偶然進入女人之地或述男人去狩獵之時失了獵狗，去尋狗，而進入了女人之社（泰雅族、賽德克族、布農族（註14），或迷路了進入女人部落（也是泰雅族（註15））（Thompson索引母題R7，但指印度神話），或釣魚落水沖到海中（阿美族）及阿美族一個較特殊的神話中人以爲到了一座島，沒想到他是坐在鯨魚背上，鯨魚把人送到女人之島（註16），這樣不平常的旅行是民間故事典型的母題（根據St.Thompson索引母題J1761.1，人以爲鯨魚是一座島）。阿美族寄密社採錄的神話中描述近海岸的部落中一個男子去打魚，到一個小島去，當他要在島上起火烤魚充飢時，小島突然開始移動起來，原來他身處之地非小島，而是一條大鯨魚的背上，鯨魚送他到女人之巴里桑島，最後鯨魚又送他回去（註17）。在另一個阿美神話中，一個人去撿柴，作筏要回家，但是被湍急的水流沖到一個小島，即女人島，後來一隻鯨魚又送他回家（註18）。

人以爲鯨魚是一座島的母題在阿拉伯、印尼、印度、猶太人、冰島故事中都有，但根據美國B.Kirtley編的玻里尼西亞、美拉尼西亞、麥克羅尼西亞故事母題索引，在大洋洲地區沒有發現。另一個母題M-205.1.1（烏龜或鯨魚或鯊魚送人渡水）在大洋洲特別流行，如玻里尼西亞Tuamotusam人之神話述一個人被

鯨魚呑下去，但砍破鯨肚出來，原來他已在女人島上（註19）。鯨魚呑人也是很普遍的母題，也有烏龜呑人，如在美拉尼西亞New Britains島Paparatava人神話中烏龜呑入兄弟，後來他們切開其肚出來，發現他們到了女人之地（註20）；魚（或蛇或其他怪物）呑人，後來把人吐出（或他們自己出來）。在大洋洲一般與成年禮有關，孩子入怪物口，進肚裡（特殊蓋的房子象徵怪物），出來已成了成人（註21），在台灣原住民的神話中呑人的母題是罕見的。

筆者只找到了兩個例子，第一是阿美族馬蘭社日本學者採錄的鯨魚呑男人的故事：昔有一個男人去撈魚，過河落水中，水流入海，被鯨魚呑下，然後鯨魚排便把他送出去（其與上述的故事及世界上各地怪物或動物呑人物故事不同，一般說人物想辦法，如用刀切開肚子出來）；男人來到一座島，後來看到一隻鯨魚（大約是另一隻）送他回來，但是命令男人給它白鷄與餅（註22）。第二是排灣神話中敘述：有一天打雷把石頭打開，裡面出來一條龍，把從竹子出來的女人呑到肚裡，生下一對雙胞胎，一男一女，就是排灣族的祖先（註23）。這個神話不知是什麼人採錄的，更不知在那一個部落流行。也不知原文怎麼說「龍」，因爲原住民無龍的概念，所以這個很特殊的例子不一定可靠，但鯨魚（大概背上）送人的母題在台灣流行，卻好像與成年禮無關。

除上所述，進入女人地的辦法，還有另一種，泰雅族的神話中說：女人社之女人一見男人就放出蜂來引誘男人到她們的社（註24）。這是很特殊的，大概不是那麼原始的說法，因爲在其他泰雅族或世界上流行女人部落神話的其他原住民，都沒有女人引誘男人之母題。

男人進入女社都是偶然的，一般說女人從來未見過男人（泰雅族神話之外），女人好奇男人的特徵，即他的陽具，如阿美族荳蘭社神話中，他們不明白男人「前面」爲什麼有尾巴(註25)。（同樣的細節我們在上面所提的Paparatava人的神話中也有），女人也問男人，這是什麼東西？男人也發現女人之特點，但男人本從一般的男女社會來，所以他奇怪的不是女人的生殖器，而是女人上下缺門，即無嘴與肛門；也有說無陰戶與肛門。所以她們不吃飯，而聞水氣。男人乘她們睡覺時用一根熱鐵棍戳穿女人們的臀部（泰雅族神話（註26））。筆者以爲這是較原始的神話母題的殘餘，在較原始的澳洲原住民神話中敘述，最早的人是未完工的、不完整的，神話英雄一圖騰始祖把連在一起的人體分開了，切開眼睛、鼻孔、嘴等（註27）。《莊子・應帝王》中渾沌神話同：儵與忽兩個神一看渾沌無七竅，故鑿之，渾沌死。在原始的神話中戳鑿的工作是成功的，在發達的，不怎麼原始的社會所流行的神話中相反，完全不成功，如兩神給渾沌鑿七竅，渾沌死了。泰雅族神話中男人戳穿女人之嘴與肛門，女人也死了。女人部落中女人缺肛門與嘴，大概與人無肛門母題（不專指女人）有關，這個母題（Thompson 母題 F529.2）在亞洲幾個地區流行，如印度東北部阿薩姆（Assam）省The Rengma Nagas人神話描述整個村裡的人都無肛門，從外地來的人名Che，用燒紅的鐵給他們的小孩子戳肛門，但是孩子都死了（註28）。在這個故事中人物（Che）不是什麼創世者而是晚期民間故事常有的人物——一個詐欺者（trickster），可見神話母題的引用，在晚期的故事中使得非常重要的創世者的行爲變成幽默的細節。

除了女人部落中女人缺上下兩門之外，有些民族神話中特

別注意她們的乳房（女性特徵之一）。《梁書・東夷傳》記「扶桑東千里有女國……女人胸前無乳」（註29）。在彝族神話中完全相反，女人國中女人有巨乳，女人把乳頭從肩膀上甩過去讓孩子吃奶（註30）。世界許多地方（特別是歐洲）發現出土的舊石器時代的女（女神）之像，有長長下垂的巨大乳房（註31）。古代神話中大概保存了古時代女神之特徵：大乳房。這是世界民間文學常見的母題，St. Thompson母題索引有三個母題F531.1.5.1「女巨人把乳房從肩膀上甩過去，讓兩個孩子可跑在後面吸」（提及義大利及北歐的故事）；F232.2同，但人物是Fairies即巫婆，神奇的女人（北歐）；F441.2.1.2同，但人物是女木神（Wood-nymph），均是北歐民間文學的母題。在古代神話中，一個母題常常有兩個完全相反的類型，所以不平常的乳房有兩個類型或乳房巨大，或完全欠缺（《梁書》記的女國或古代希臘神話中馬亞遜爲了方便用弓射箭，把女兒的右乳房烙去，可說是乳房欠缺淡化說法）。

研究彝族神話的李子賢教授以爲：彝族神話女人國中，女人的巨乳是她們的神秘力量的象徵（註32）。這不一定，除了上提的大乳房母題之外，原始神話故事中的巨人其他性特徵是巨大的陽具，如台灣鄒族神話中描述從前一個巨人有很大的陽具，放在口袋可以背（註33），或泰雅族神話中巨人哈路斯主要特點陰莖很大，可搭座橋（註34），中國大陸神話故事也記述巨人巨大的陽具（註35），其他地區，如南洋島亦然（註36）（Thompson母題索引也有F547.3母題，即非凡（extraordinary)陽具，但只提及印度故事爲例）。有的地區，如越南流行的女媧神話中，女媧有巨大陰戶，相當一公頃田地（註37）。Thompson索引也有非凡陰戶母題F547.5、856.1，但是這些神話

故事中從來沒有說性的特徵與巨人的神秘力量有什麼關係；李子賢教授也沒找到什麼證據。

女人國最大的特點是女人無男人而生孩子。其說法可分六類。第一類：吹風而懷孕。上述的南投信義鄉採錄的布農神話中女人吹風而懷孕，這個母題世界各地民間文學較流行。St. Thompson母題索引中也有記載，T524母題「女人吹風而懷孕」，其中提到中國（漢族）、日本、美洲印第安人、Celebes島，芬蘭神話、敘事詩與民間故事也有「女人吹風而懷孕」的母題，同樣的母題也出現在俄羅斯民間故事（註38）。符雲南彝族、哈尼族（註39）、南洋Tongans族（註40）等等。

最早記錄這個母題的大概是中國宋代趙汝適（12-13世紀）的《諸蕃志》：「又東南有女人國，水常東流，收數水——泛漲域流出蓮肉長尺餘，核桃長二尺，人得之以獻於女王。昔常有舶舟飄落其國，女攜以歸，數日無不死。有一智者夜盜船亡命，得去，遂傳其事，其國女遇風盛發，裸而感風，即生女也」（註41）。趙汝適係宋太宗八世孫，擔任福建路市舶，即負責海外貿易，錄海外諸國之事，這大概是他在福建所聽的傳說記載，疑是南海之傳說。

元代周致中《異域志・女人國》中也有類似的記載：「女人國。其國乃純陰之地，在東海上。水流數年一泛，蓮開長丈許，核桃長二尺，昔有舶舟飄落其國，婦女攜以歸。無不死者，有一智者，夜盜船得去，遂傳其事。女人遇南風裸形感風而生。又云有奚部小如者部抵男，其國無男，照井而生。曾有人獲至中國」（註42），很可能是宋代趙汝適與元代周致中均參考同一個古書記載，因有句子雷同，但周致中之書有些細節在趙汝適書中沒有，證明周氏不是抄錄趙氏著作。

我們不知宋代、元代記錄哪一地方、哪一個民族的女人國神話，但是都說是海中之國，可以假設迎風而懷孕是海中民族的神話母題，但雲南彝族或哈尼族與海無關係，卻也有吹風而孕的母題(註43)，所以疑是另一個情況，待考。

台灣原住民神話中除布農族之外沒有說女人迎什麼風，只說涼風。宋、元的記載均說南風，日本阿伊努（Ainu）族，舊稱蝦夷，也有迎南風，也有迎東風而懷孕之說法。西班牙的Antonio Pigafetta陪第一個環球旅行Magellan航海家在1552年日記中寫到麻六甲海峽時有一個土著老人給他們講爪哇島之後有Okoloro島，島上只有女人，吹風而孕(註44)，但不知是什麼風。中世紀阿拉伯Ibrahim-ibn-Wahshih-shah題的「異聞志」書中也述女人島上的女人吹風而孕(註45)。大多數民族說是南風大概並非偶然。在中國南風也有南方風氣的意義，也有「男風」、「男色」的意義（註46）。但是這個神話定非漢族神話，特別是日本八丈島神話也說每年當南風吹來時，女人們便在太陽光下裸體站立迎風受孕（註47）。

八丈島也有這個母題之變形，述住南方青島上的男人乘一年一度吹的南風渡到住女人的八丈島（註48），在這個傳說中女人不是迎南風而懷孕，南風只幫助男人到女人之島。日本著名小說家曲亭馬琴（1767-1848）把迎風而懷孕，與南風吹之日，男人島的男人可過渡到女人島之說法用在他的《椿說弓張月》一書中（1811年初版）（註49）。

第二類：入水而懷孕《梁書・東夷傳》中曾記述「女國之女至二三月競入水則妊娠」（註50）；在八丈島傳說男人與女人親近也是一年一度在一定的時期，這大概不是偶然的。許多民族的女人部落(地、國)神話中都述及孤獨地生活的女人與男人

只有一年一次在一定的時期性交；如古代希臘的地理學家Strabo(前64-23？以後)寫高加索住的亞馬遜女族每年春天上山與住山後的男人見面，性交後生女孩留給自己，男孩交給父親(註51)。Prester John(傳說中的基督徒國王及僧人)與拜占庭皇帝Manuel Comnenos(十二世紀)寫的書信(是僞造的書)中記述海中有女人島，她們的丈夫不可來此島，如來了，該殺，只有一定的時期他們才可以來此島，與女人同居10-15天，就走(註52)。馬可・波羅(十三世紀)也述在阿拉伯海中有女人島與男人島，每年三月中男人去女人島，與她們同居到五月底(註53)；哥倫布也述Antillas群島Arawak人(與南美印第安人一個語群)講的同類神話。古代印度叙事詩《摩訶婆羅多》(現在的版本成書於十世紀)也記載女人國，如有男人進此國，只能留一個月，如超過了，就該殺，所以過二十至二十五天即走(註54)。因同樣的神話傳說世界各地都有，則一定與某種初民社會習俗有關；這類習俗殘留在中國大陸少數民族許久保留，如苗族到二十世紀仍保留踩月(跳月)風俗，仲春(農曆二月)男女青年有一段時期可以自由作愛；美洲印第安人(如加州Shasta人)等男人只有在夏天才與妻子一起住進一個窩棚，其餘季節他與其他男人一起睡在男人住宅裡(註55)。俄國古代歷史學家Ju. M. Senenov以爲初民社會有生產上的性禁忌，一定的時期男女不可以性交，這樣的禁忌也殘留在台灣原住民生活上，因爲狩獵準備時期發生性交關係，會給團體帶來危險；Semenov以爲初民群中就開始逐漸地產生了狩獵生產上的性禁忌(註56)。是不是這樣，很難說，但與初民社會習俗有關，則是肯定的。這裡也可以提到動物在一定時期交尾之事。

以上所提的民族神話中女人迎風而懷孕，大概只有雲南哈

尼族神話是例外，洪水之後世上剩下的唯一姑娘感到一陣風吹得很怪，只要風吹動一下，姑娘的身上就抖動一下，隨著手、腳、頭、肩、腿長出許多肉包，過了不久，胸脯上的肉包變成鳥，腿底下的肉包變成野獸，肚子上的肉包變成了一對男女孩子。這個哈尼族神話中把很原始的母題——所有的有生命之物是始祖的身體的變形與吹風而孕合併了。根據哈尼族另一個神話，始祖母塔婆的頭髮、額頭、鼻樑、嘴唇、胸肩、手腳、直到腳趾甲上都生出人來（註57），哈尼族〈山風傳人種〉神話中把吹風而生子與各地生人的母題合併了。

王孝廉教授以爲吹南風與東風受孕之母題與農業民族有關係（註58）可能有些道理，但日本阿伊努族以前從事漁獵，原來不是農業民族，彝族、哈尼族、南島民族及台灣布農、阿美等族也不是古老的農業民族，一樣也有吹風而懷孕的母題。

台灣原住民神話中女人遇風而懷孕，這是奇生孩子（所謂感生）方式之一。上引的元代周致中《異域記》中也說女人國照井生子是神話故事中另一個懷孕的方式，在中國古書，如范曄《後漢書・東夷・東沃沮傳》中記：「海中有女國，無男。或傳其國有神井，闚之輒生子」（註59）；可見元代周致中「照井而生」很可能是從《後漢書》來的。「照井而生」大概是入水而孕母題之淡化說法（民間文學母題常常有一般的形式，有淡化的形式、有時有加強的形式）。入水（或喝水）而生子是世界民間文學中較流傳的母題（St. Thompson索引T512.3喝水而懷孕）。

世界著名學者V. Ja. Propp教授研究民間文學中的奇生母題文章中也談到因水而懷孕的母題，這個母題與許多地方流行的信仰（迷信）有關，有地方女人相信爲了生孩子要喝水喝得滿

滿的（如在馬達加斯加島），在《搜神記》（卷11）也有因喝水而孕的故事：漢末零陽郡太守史滿之女愛上了門下書生，喝了他洗手的水而懷孕。這個故事當然不是古代神話，不是喝什麼井裡的水而孕，而是喝了與喜歡的男人有關係的水，《搜神後記》（卷7）也有飲水而懷孕的故事。

許多民族神話中說沐浴在神力的泉水之後可以生孩子，這信念與古代信仰有關係，如雲南省普米族（藏緬語族羌語支）崇拜石頭，但不孕的婦女爲了獲得生育的能力，在女伴和巫師的伴同下到山中的洞中去祈育，首先在巨石下燒火，向東叩頭，祈禱巨石賜育，然後，婦女及其女伴進石洞，下到石洞中的水塘裡去洗個澡，洗澡畢，出洞轉到巨石下，接過作過「法」的一根細竹管，一頭由祈育的婦女啣在嘴上，一頭插進巨石的凹坑水眼中，讓祈育者反復吮吸泉水三次，稱之爲喝「哈吉」（註60）；當然巫師介紹的普米人祈育儀式比《山海經》描述的複雜的多。但可能中國也不是那麼簡單古代的儀式，無論如何從普米族材料可見到到在泉水洗澡、喝泉水都是爲了獲得生育的能力。

在西歐基督教流傳之後，賜給這些井與泉各種聖人的名字。這樣的信仰一般在農業民族最多，因爲農業社會與水的關係非常密切，狩獵與水的關係不大，但種田的人相信水有魔力。在民間文學也保存些較古代的信仰，人物喝的不是一般的水，水中有小魚或小昆蟲，Propp教授以爲吞了小魚或小蟲而生子是最初的信仰，喝純水而生子是再次的。有時喝水還要說咒語，喝水、浴水而生子的信仰與相信模仿魔術有關：水給自然生命，所以也可以影響人，幫助生子（註61）。

台灣原住民本來是狩獵民族，所以開始作農業之前，水在

他們生活沒有那麼重要，沒有什麼賜給生命的魔力。其他有吹風而生子神話的民族，如彝族與印度東北部那些民族大概也不是古代農業民族，所以他們流行吹風而生子的神話概念不一定與農業有關係，但有的民族神話把兩個上述的母題合併，如日本Ainu族除了迎風受孕之外，也有女人國之女人注水之後迎風而生子（註62）。世界神話中水也有陰性，也有陽性，如古代中國雲雨之雨即天水，象徵男性，其他國也同，但是那些原始的民族有無同樣的概念是一個問題，大約這類神話還是與一般流行的水生植物觀念有關係。

第三類：女人國神話中懷孕的法子是少見的，南洋玻里尼西亞一些島上民族如The Marguesans，The Tuamotusan神話中的女人去找用露兜樹的根（怎麼用，英文發表的記錄沒有說明）（註63）。

第四類：女人與動物性交母題。在中國文獻及美拉尼西亞均有。據《太平廣記》引的〈梁四公〉述昆明東南絕徼之外有女國，以猿爲夫，有女國，無男與蛇交合（註64），美拉尼西亞The New Britains群島神話中女人之地的女人與烏龜交媾（註65）。在印度Assam省Naga族神話中描述蜂吸女人之乳房而使女人生子。三個例子證明女人國神話中也有女人與動物或昆蟲有關係而生孩子的信仰。

第五類：女人國女性以鬼爲夫，這樣的傳說只在《太平廣記》引的〈梁四公〉中才有記：「南海東南有女國，舉國惟以鬼爲夫，夫致飲食禽獸以養之」，這大概與布農神話與怪物有關係而生孩子是同類。

第六類是文明民族女人國神話中所述的較現實的情況，女人與偶然進入她們土地的男人有關係而生孩子。如古代印度敘

事詩《摩訶婆羅多》(Mahabharata)中，或印度東北邊界住的The Miri族神話中述及一個男人偶然進入女人之村，每個女人要求與他過一夜，最有力量的拉他到她家（註66），前面所提的日本男人島與女人島神話大概也屬這一類。

另一個很有趣的例子可見於十六世紀西班牙神父Juan Conzales de Mendoza寫的《大中國史及有關的情況》（羅馬1585年出版），他把遠東女人之國神話（大概是他兩次旅行中國聽到的）與古代希臘神話中尙武善戰的亞馬遜族人（Amazones）混合，寫到：在日本東方很遠的地方有Amazones女人島，島上的女人驍勇善射，因爲常常以右手拉弓，所以她們右邊的乳房通常是很萎縮的。每年都有從日本來的商船經過這裡，首先由兩名上岸的男人去覲見島上的女王，告訴女王船上男人的數目。然後女王分派和船員同數的女人，各自拿著自己腳上的一隻鞋子到海邊去，雜亂地把這些鞋子放在海邊，上岸的船員每個人撿一隻合適的鞋子穿在腳上。然後島上的女人們出來迎接他們，事後各自留下自己的姓名地址，又上船離去。如此生下來的孩子如果是女孩的話，就留在島上，如果是男孩子，翌年她們就把這個男孩送到他們的父親那裡（註67）。

西班牙作者定把遠東的女人國傳說與古希臘亞馬遜女人族神話合併，如把亞馬遜騎士特徵——驍勇善射，右邊乳房萎縮（古希臘說亞馬遜女因射箭不便烙右乳房，也說Amazon之意義是「烙乳房」）挪到日本附近的女人國之居民身上。派兩個人見女國王，告訴他船上有多少人，這都不像遠東的故事，較像當時西方的習俗；但是女人在海濱留隻鞋的細節與日本八丈島神話有關係。日本著名小說家曲亭馬琴在1811年出版的《椿說弓張月》中記鎭西八郎去南方女護島之神話。女護島女人把草履放在磯邊，漂泊人穿誰的鞋，即當這個女人之夫。日本石田英一郎教授以爲馬琴所記錄是的八丈島神話（註68），但在以後採錄的八丈島神話中並無這個細節，或許馬琴看過西班牙Juan Gonzalez de Mendoza寫的書，但可能性不大，待考。

男人離開女人島時留下他們姓名地址，那當然是西班牙作家的杜撰，總的來說，十六世紀的西班牙作家描寫日本附近的女人島，卻利用西方讀者所知的古代希臘神話的模式，及當時西方的概念，但同時也利用了日本八丈島神話的一些細節，所以筆者不能同意王孝廉教授的意見，不能說西班牙人寫的女人之國全以希臘神話爲根據（註69），他同時是也利用了日本神話。

進入女人之地後，男人的命運在各族神話中也不同。台灣原住民較原始的神話中，一般是不幸的；如泰雅神話中男人偶然進入女人部落，女人不只吃驚，還把他鎖在棚欄裡，像豬一般養他（註70），而在另一個也是泰雅族神話中則說得很淸楚，養他是要把他當食物（註71）。那女人是不是眞的吃人肉是一個問題，因爲故事雖說她們把男人當作豬，可是也說女人不將食物置口中，她們只聞水蒸氣。

因爲女人之地無男人，所以她們一看進入的男人，也把他們推倒在地，硬行交媾（泰雅族）（註72）。因女人多，結果一般是同樣的：男人精力耗盡而死（布農、泰雅等族）（註73）。但也有神話說男人可偷刀破棚欄逃走（註74）。男人一段時期住在女人之地，如不死還是要回家，除了阿美族神話中，男人跑到海濱乘鯨魚回家之外，泰雅族、布農、賽夏族神話都有男人想辦法跑回家情節。在南洋New Britains群島的神話中，男人住在女人島一段較長的時期之後，想起自己家，想要回去，與

其他台灣原住民神話不同，男人不是偷逃，而是女人送他一艘船，兩個椰子，給他各種食品。但故事的結局還是悲哀的，回家之後她的妻子說，她不願意和有病的男人同住（沒有說他在女人島得了什麼病），拿刀切開了他的陽具，男人就死了（註75）。

在女人之地神話中，常有割下陽具母題（在St. Thompson母題索引缺），如在台灣原住民中泰雅族、賽德克族均述女人把男人的陽具割下，阿美族的一個神話中把這個母題淡化了，偶然生的男孩子之小陽具不是被割下，而是因爲社裡的女人皆好奇，去拉扯這個未見過的東西，孩子就死了。

女人之地的神話中，所有的女人都與進入她們那裡的男人交媾，但也有例外的：一個女人偷偷把這個男人引到自己的家裡，藏他，一個人與他同居。如在上面提及的The New Britains群島的神話中，或在泰雅族的神話中，則把男人關在棚欄中，有女飼主對他有意，一夜跑去與他同眠，但是初民社會的共產思考在這些神話很明顯，來到女人社會的男人是公用的，私用是犯禁的。

1995年筆者在台中縣和平鄉達觀村採錄的女人村神話是一個有趣的例子：昔日在一個女人部落有一個男人，他要滿足所有女人的性慾，但是有一個美麗的女子想占有這個男人，就請他到家裡，設酒筵，後來用砍草刀把他的陰莖割下了，意思只爲私用。男人就死了，女子把他的陽具掛在樹枝上，想曬乾了後私下使用，但一隻烏鴉把掛在樹枝上的寶貝東西銜走了。她私用男人陽具的希望也沒有了（註76）。

這個神話，三○年代日本學者也採錄了，記述有個男人尋狗，進入了女人部落，本來女人不知他前面吊的是什麼東西，

他自己說了是什麼，後來許多女人與他交媾，他精疲力盡，於是死了，有個女人割下他的陽具，擱下鹽，貯藏起來，想必要時可用，但數日後東西乾了，鳥銜下銜走（註77）。兩個神話情節很相似，但日人採錄的女人割下了死人之陽具，和平鄉採錄的是割下活人的東西爲了私用，不讓別人用，是另一個寓意。

南投縣採錄的布農神話說，女人之土地怎麼產生第一個男孩子，其他民族神話中常述女人之地有時生了男孩子，但是不留而殺之，如日人採錄的泰雅族神話中女人社的起源。古時在大克山頂附近住著一個女人，養蜜蜂與虎頭蜂，受風而孕，若生男孩子則殺之，因此後來形成了女社（註78）。其他民族神話中也述女人之國殺男嬰，如古代希臘亞馬遜神話中說若生男孩則殺他或刺瞎他（那是殺男嬰母題F565.1.2淡化形式）；在古代印度敘事詩《摩訶婆羅多》也述女人國生男嬰立刻殺之（註79）。晉郭璞注《山海經・海外西經》寫：「若生男子，三歲輒死」；梁元帝（552-554）編《金樓子》記女人國也同，大約抄郭璞注（註80）。二十世紀各地採錄的女人之土地（國）神話中常說殺男嬰。如印度Assam省Naga族神話則述若生男嬰，女人煮沸水把嬰兒放水中殺之（註81）。日本阿伊努（Ainu）族（蝦夷）神話也記殺男孩子之事（註82）。但也有淡化這個母題的形式，不是殺而使男孩殘廢，如印度中部Baiga族神話中女人地若生男嬰就閹割他（註83）。有時說與梁孝元帝撰的《金樓子》同，養男孩子幾年然後殺之，如印度東北部Wancho族神話記載養男孩子至十或十二歲即殺之，吃他的肉（註84）。是把兩個女人之地神話中所有的母題：食人肉與殺男孩子合併了。

當然也有神話描述女人留下男孩子，這就是女社的結束，變成一般的男女社會。如台灣排灣族神話敘述從前女人受風而生女，但生的女嬰很弱，不壯。後來一個男人看到他們，女人們捉住他並與他私通；然後生男孩子，就是該社（屏東縣潮州鄉ririki社）起源（註85）。南洋New Britains群島的神話說女人養男兒想與他們交媾，但來到女人島的男人，即這些孩子的父親，說這是血緣婚，有禁忌。他把女人分爲兩半（即定了兩個婚姻集團；二元外婚制），在這個神話中的男人很像原始神話中的文化英雄，他教女人吃檳榔加石灰，教女人取火，意義是男人比女人知得多。其他地區大概沒有這樣的說法，沒有強調男人的優越性。

古代希臘神話中亞馬遜人是女勇士，用弓箭、斧、輕盾，自己造戰盔及袍，神話中她們居住在黑海一帶或土耳其、高加索。考古學家挖掘的北高加索的女性墳墓，常發現墳墓中的武器及馬的骨頭，這證明古時（大約公元前3世紀一公元後4世紀）北高加索眞有女騎士（註86）。在東方神話也有描寫女人之國的女人尙武善戰的。

在印度神話或古代神話敘事詩或本世紀採錄的印度東北部諸族神話中女人國的女性都會作戰、用戰弓，爲了成爲強壯的戰士專門吃很多粥與油（Assam省Naga族神話）（註87）。彝族女人國神話吸收很多民間故事的細節，所以與男英雄作戰來代替民間故事典型的考驗，若男人打破難題之後可以結婚，娶一個神奇女人。在彝族神話中搓日阿補破了女王的難題，她認輸了，從此女人嫁男人，男人娶親（以前只有女子可娶親），及調整了渾沌狀態，定了一般社會的制度。克服女王之前搓日阿補「調整了」女國的女性，與他輪流過夜的女子，偶然發現她們的大乳房變小了，即她們變成了與一般的女性一樣的人。

在台灣原住民神話中，如泰雅族女人不作戰，也不是自己保衛自己，而是放出虎頭蜂、蛇與蜈蚣來保衛她們（泰雅族）（註88）。在其他神話中也常常提到她們放各種蜂，原住民找野蜂窩、採蜜，常常被蜂螫，難怪女人部落神話中女人放蜂是爲了保衛自己或追男人。根據神話她們比男人強，可以捉男人，如泰雅族神話中述及男人去狩獵，一定要佩腰帶，他們有一次忘記了，女人就捉了他們（註89）。

台灣原住民這些神話還有一個特點：以爲女人部落的女性會魔法，也說她們不是人而是妖精之類。如泰雅族takoman社神話說泰雅從前不知魔法，是從女人處學的（註90）。另一個泰雅族神話敘述男人燒掉女社之後沒有發現女屍骸，只見燒成焦炭的蛇陳屍在地（註91）；根據另一個泰雅族神話，那些女人是bongoholu蟲化身（註92）。住在日本的德國學者金子Erika女教授以爲這與爬蟲起源有關（註93），但是筆者找不到什麼證據，特別是泰雅族神話中人類起源與爬蟲並無關。

同類的概念也存在其他民族神話中，如印度中部Kamar族神話中，女人捉男人用魔法把他變成公牛，白天教他耕田，夜裡又叫他變人，強迫與她們交合（註94）。根據另一個也是印度中部神話（但是另一個Baiga族），女人自己可以變成鳥，也會把男人變鳥與她們一起飛到女人國，在那裡又使他變成女子，做家裡的工作，但夜裡又教他們變回男人與她們同睡（註95）。這都證明這些神話中女人國之女性是妖婦，與一般的人不同。

神話描寫人類起源及調整宇宙形成之前的渾沌狀態，制定我們習慣的生活規律。所以神話描寫女人之土地（部落、社、

國）的結局，即制定一般的男女社會。研究彝族女兒國神話的李子賢教授以爲：東方神話都未提及女兒國被男性英雄征服的結局（註96），他以爲只有西方即希臘神話描寫男人征服女國，那不對。

希臘神話中有各種征服亞馬遜女之說法，主要的方法是征服她們女王，也說最有力的英雄赫剌克勒斯（Herkules）要取女王的有神奇功能的寶腰帶，把女王殺了。另一個說法赫剌克勒斯把她俘虜了，交給另一個英雄忒修斯（Theseus），或說忒修斯自己把女王拐走了，同她結婚了等等。意思都是男英雄征服了女人族。

但除了古代希臘神話之外類似情況，我們在東方也可以發現，如公元世紀初北高加索居民伊蘭語系的Alan族及其後代奧塞梯（Ossetes）族《那爾特》叙事詩中，述女國王保衛自己的城堡，但後來那爾特勇士Sosruko征服女王與她結婚，那就是女人城堡之結局（註97）。北高加索傳說中男人（切爾克斯Cherkesses族人）多年與女騎士emmech’人打仗，後來切爾克斯首領與女騎士女首領結婚，女人族就結束了。

古代高加索定與希臘有密切的關係，但是在古代印度叙事詩《摩訶婆羅多》中古代神話英雄阿周那（Arjuna）到女人國時，告訴他的武士，他們要征服女人。但是女人擊敗他，後來阿周那還是征服了女人國，娶了她們的首領，把她帶走（註98）。

在唐僧故事，宋元《大唐三藏取經詩話》及吳承恩寫的《西遊記》中，女人國情況完全相反；女人國女王自己對唐僧說：「我願將一國之富，招你爲夫」（第五十四回）。在《西遊記》唐僧到女人國要經過一次考驗，所以描寫的與女人國神話不同（當然也利用玄奘《大唐西域記》描繪的較現實的女人國王之事），那也是因爲唐僧是和尚不是戰士而產生唯一的例外。

台灣原住民女人神話有許多叙述女人部落的結局。如泰雅族神話說許多女人不停地強迫進入女人之地的男人與她們交合，他精疲力盡，逃跑了，回自己的部落，召集許多人要燒掉女人社（註99）。放火不是唯一的消滅女人社的辦法，泰雅族神話也描述被女人俘虜的人趁機逃走了，回自己的部落和大家商議殺女人，有一個人去砍殺她們，結果那些女人全斃命了（註100）。這些例子證明西方與東方神話都有男人征服、消滅女人之土地的事，若征服，一般是與女首領結婚。彝族女人國故事情節是變形，英雄不是與女王結婚，而是與助他完成難題的女獵神作伴。台灣原住民有消滅(燒)女人部落的母題，其他民族均無。

衆所周知，神話可以發展爲傳說、民間故事、民間叙事詩與宗教。台灣原住民女人部落（社，島，國）神話可說有不少傳說的特徵：這些神話中的女人社有名稱，不是什麼某女子國，而是具體的Temahahoi社（賽德克族），Hihiban社（布農族），Karubari-bari、Kasupokan、Sukusukus等（排灣族），Saipahahan（賽夏族）等等。除阿美族神話之外，其他族神話中女人部落不是在海島上，而是在深山，即不怎麼遠的地方，如泰雅族神話記：古時在獵場裡有一個女人部落（註101），既是獵場即不太遠，男人去那裡也可以回來。類似的情況在其他地區神話也有，如南美洲巴西Makurap人相信離他們部落的不遠有Arapinjatschäküp村，全村住著善武的女人，她們捕捉男人（註102）。

至於描繪時間，除了南投採錄的布農神話之外都不是在神話典型的開闢時代，而是一般女人之地與一般的男女（我們的）社會均有的時間，不過有些神話，女人之島等於另一個世界。一般說來，另一個世界裡的時間要比我們的世界慢得多，如六朝小說中曾提到「陰世三年，人間三十年」或「陰世俄頃，人間三日」（註103）。這樣的概念在全世界民間信仰、民間神話故事很普遍。阿美族有一個神話如此記載：一個男人漂到女人之島，數年之後返回故鄉卻沒有人認得他，最後終於才有人想起這是祖父年輕時候發生的事情（註104）。

女人之地神話也發展爲女人之國歷史性的傳說。李子賢教授以爲東方型神話第一個要點是女子立國，國中無男子(註105)。這大概不是每次都這樣。如初民的社會無國家概念，所以台灣原住民只有女人社、女人村、女人部落或女人之島的故事；日本也只有女人島，不是女人國（據石英一郎教授引的材料）。據英文發表的印度各族該類型故事中都講到女人村（village），只有印度中部Kamar族神話講述女人之王國（the kingdom of women）（註106），但不知原文是什麼，可能是翻譯的問題。古代中國早有國家概念，描寫異人之地常也用「國」這個字，如《山海經》中有許多例子；《後漢書》、《梁書》以及後來宋元代的書均寫女人國。彝族的搓日阿補的故事也是較晚的作品，提及女國王，所以原文大概眞是講女人國。古代希臘神話中亞馬遜雖有首領，但是沒有提及國家，只說亞馬遜是一個族（部落），雖然她們有自己的Femiskiru城，也有女王。北高加索同，有女堡寨，但無國，因爲北高加索從來無什麼國（李子賢教授提及亞馬遜女人國不知根據什麼材料）。

中國把女人之土，即只有女無男人之地的故事與有男女但

是以女人爲國王之國的傳承並提，如《隋書・西域傳》：「女國在蔥嶺之南，其國代以女爲王。王姓蘇毗，字末羯，在位二十年。女王之夫，號曰金聚，不知政事。國內丈夫唯以征伐爲務。山上爲城，方五六里，人有萬家。王居九層之樓，侍女數百人，五日一聽朝。復有小女王，共知國政。其俗貴婦人、輕丈夫，而性妒忌……以射獵爲業……，尤多鹽，恆將鹽向天竺興販，其利數倍……開皇六年，遣使朝貢，其後遂絕」（註107）。這個記載沒有什麼神奇的細節，完全是歷史記載，也提女國向印度賣鹽，也記開皇六年（即586年）派使到中國，如任昉《太平廣記》引的張說（667-730）《梁四公》一書述：「杰公曾與諸儒語及方域云：……書萬里有女國，以蛇爲夫，男則爲蛇，不噬人而穴處。女爲臣妾官長，而居宮室。俗無書契，而信咒詛，直者無他，曲者立死，神道設教，人莫敢犯……公曰：以今所知，女國有六，何也？北海之東，方夷之北，有女國。天女下降爲其君。國中有男女，如他恒俗。西南夷板楯之西，有女國，其女悍而男恭，女爲人君，以貴男爲夫，置男爲妾媵，多者百人，少者匹夫。昆明東南，絕徼之外，有女國，以猿爲夫。生男類父，而入山谷，晝伏夜遊，生女則巢居穴處。南海東南有女國，舉國惟以鬼爲夫，夫致飲食禽獸以養之。勃律山之西，有女國，方百里，山出台虺之水，女子浴之而有孕。其女舉國無夫，并蛇，六矣。」（卷81），這是杰公與諸儒語及方域之部分，先提兩個女國例子，然後杰公數六個女國。提的兩個女國，以後一個杰公沒有數。就是梁四公故事的第七個女國：「三海間方七百里，水土肥沃，大鴨生駿馬，大鳥生人，男死女活。鳥自銜其女，飛行哺之，銜不勝則負之。女能跬步，則爲酋豪所養。女皆殊麗，美而少壽。爲人姬媵，

未三十而死……朝廷聞其言，拊掌笑謔，以爲誑妄……。司徒左長史王筠難之曰：「書傳所載，女國之東，蠶崖之西，狗國之南，羌夷之別種。一女爲君，無夫蛇之理。」那《梁四公》一書共提八個女國。其中也有兩個現實的以女爲君、有男女的國家；兩個記載有些不平常的細節：第一是以天女爲君，但是這是古代神話常見的母題，君王的祖先是神話人物或天神；第二個對中國史家而言很奇怪的是一種罕見的群婚殘餘形式，即一女有幾個丈夫。十九世紀太平洋北部阿留申群島（Aleutian Islands）人及愛斯基摩人還有過一妻多夫制，印度北部和西藏的某些集團也保留了一妻多夫制。當然多夫未必一百人，但因中國皇宮有幾百個妃子，所以當時中國人以爲女王也有一百個丈夫。其他六國描寫完全是神話性的，當然當時儒士也不會相信。但從上提的《隋書》及《太平廣記》的記載可見中國書上記載的神話中女人國及現實的女人國（以女爲君的）。較早期的《後漢書》、《梁書》描寫的神話性的女人國，頗類似《山海經》的記載。《隋書》已記有完全現實的女人國。宋初的《太平廣記》也引早期的記載也是現實的，但大多數（6個）女人國描寫的全是神話，宋元之書記載的可能從遠地、海外聽到的女人國消息，所以也是古代神話式的故事。

女人國神話以男性中心的觀念描繪女人之地的狀態，李子賢教授以爲誇大女人的神奇能力的同時，又竭力將女人醜化，如同房而殺男人、食人肉（註107）。筆者以爲這是誤會，不能以今天的思考代替原始社會思維。在原始社會食人肉很普遍的，雖至二十世紀在非洲或南洋仍有不少食人肉的民族。金子Erika以爲台灣原住民女人部落神話中描繪性交有幽默的觀點（註108），這也是很大的問題。筆者調查台灣原住民民間文學沒有發現什麼笑話或幽默故事。據布農老人說他們的故事都是非常嚴肅的，年輕時老人（父親、爺爺）說給他們聽之時都強調這些故事是非常重要的事。這是初民的社會典型的情況。當然現在的人聽到女人割下陽具的故事一定以爲是開玩笑，講述者自己說，這則故事大人們也常在酒席之間流出口舌，成爲談笑的話題，但在古時大概並不是可笑的故事。

至於這些女人部落（村、社、島、國）神話是怎麼形成的？有無什麼現實基礎？一般說這些神話是反映母系社會。父系社會的人到遠地看到母系社會的地方，（島），回故鄉敘述所見的情況就是這些神話的現實基礎。亞洲許多地區眞的殘餘許多母系制度。學者如E.Meletinskij教授以爲這類神話傳說是父系社會部落對殘餘母系社會部落的反映（註110）。李子賢教授也以爲局部地區仍保留母系社會而周圍大部分地區則已進入父權制或父權制以後的更高發展階段。在此情況下，周圍地區的人們將殘留的母系制度社會通過幻想而形成了女兒國神話（註111），這樣的解釋好像有道理，但如果我們看一下台灣原住民神話，將發現台灣原住民中唯一仍有傳統的、典型的、母系社會的阿美族（有母方繼嗣，母系財產繼承與從妻居等特質，同時是以母系伸展家族爲主的家族型態。母系的親屬成員比父系的重要等（註112)。也有典型女人島神話（上已介紹過）。特別是這些神話與台灣其他原住民不全同，疑不是從其他鄰住的民族，如布農族等流傳的，大概除了學者們結論之外還有其他形成女人之地的原因，待考。

上列的各族資料證明除了女人島(國)，許多民族也有男人島的概念，《淮南子・墬形訓》有關丈夫民的記載；《山海經・海外西經、大荒西經》都記丈夫國，但是並未詳加說明，

唯晉郭璞注及郭璞撰的《玄中記》可幫助我們理解丈夫國是什麼。「殷帝太戊，使王英采藥于西王母，至此絕糧，不能進，乃食木實，衣木皮，終身無妻，產子二人，從背脅間出，其父則死。是爲丈夫民」(註113)那是很特殊的無女之國。俄國Ju. M. Semenov以爲女子國神話產生的基礎是初民社會生產分工即男性狩獵、女性採集，而成兩個集團，特別分成空間上獨立的男人集團和女人集團，大陸李衡眉先生也同意介紹Semenov的看法，但這個解釋也引起懷疑，因爲初民的社會男女分工及男女各集團大概全世界都有，但女人部落(土、村、國)神話並非全世界普遍的，Semenov還以爲這類神話與女人宅(女人營)制度有關係，大洋洲、澳洲、亞洲、非洲從前有獨立的女人與男人會所；澳洲上古代有女人營，那裡只住女人與小孩子，後來只剩下姑娘之會所，男人禁止進去；初民或古代社會也有女人節，男人不可以參加。Semenov還注意到古代社會的女人狂飲(orgy)節，這些節日是情色性的，男人若進來，狂怒的女人可以傷害他，在女人島神話中女人也常常要傷害進來的男人(註114)，這很可能都有一些道理，但是否女人部落神話是在這類的觀念基礎上產生的，筆者不敢說，很可能由好幾種因素、或不同的初民生活特點引起，世界上許多地區，主要在亞洲產生了女人部落神話，古代希臘雖有亞馬遜神話，但置亞馬遜族在亞洲土耳其或亞洲與歐洲之間的高加索。西歐沒有同類神話殘跡。

從筆者作的女人之土地神話比較研究可以作這樣的初步結論：

一、女人之部落神話乃母系氏族社會的追憶，但不一定是父系社會部落對保留殘餘母系社會部落的反映。

二、只有少數女人部落神話描寫最早的神話時代，如南投採錄的布農族神話及雲南哈尼族神話，彝族神話中也保留一些古代神話的成份。

三、女人部落神話也有傳說之色彩，大概只有彝族故事吸收了不少民間故事典型的母題。

四、許多地區女人部落神話吸收了奇生母題(吹風而孕、飲水或浴水而孕、與動物、昆蟲、怪物交合而生孩子或用什麼植物而孕)。

五、有民族說女人部落的女性會魔術，或自己是爬蟲之化身。

六、大概較早期的女人部落神話只描寫女人部落生活習俗，無女人之社會結局的母題。台灣一些族，如泰雅族神話特別強調消滅(燒掉)女人社會之母題，其他許多民族描述以英雄征服女國，與女國王結婚，女國就沒有了，這當然是較晚期的神話。

七、台灣原住民女人部落神話中常有其他地區見不到的母題，如女人無上下兩門，男人要戳穿她們，或女性割下男人陽具。

八、有時女人部落神話變成氏族或某一個村來源的傳說(排灣族)。

【注釋】

1.Ivanov V.V. Antropogonisticheskie mify 〔人類起源神話〕-*Mify marodov mira*, Moscow, 1980 t.l,s.87。

2.Thompson St. *Motif-Index of Folk-literature,* Bloomington and London,Indiana University Press, 1955, v.3.p.170,20。

3.Kirtley B.F. A *Motif-Index of Polynesian, Melanesian and Micronesian Narratives*, New York, Arno Press, 1980,p.412-413。

4.《山海經校注》，袁珂注，台北，里仁書局，1981，頁220。

5.陳壽，《三國志》，台北，鼎文書局，1981，三冊，頁847。

6.范曄，《後漢書》，台北，鼎文書局，1981，四冊，頁2817。

7.《梁書》，台北，鼎文書局，1981，頁809。

8.佐山融吉《蕃族調查報告書、武崙族前篇》，尹建中編，台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究，台北，內政部，1994，頁161。

8甲.Zontmulder P. *Relionen Indonesiens*〔印度尼西亞人宗教研究〕，Stuttgart, 1965, S.130,96-97。

9.宮本延人，《台灣的原住民族》(魏桂邦譯)，台中，晨星出版社，1992，頁154。

10.佐山融吉，大西吉壽編，《生蕃傳説集》，台北，杉田重藏書店，1923，頁605。

11.同註8，頁162。

12.同註10，頁605。

13.He Ting-jui (何廷瑞)，*A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, Taipei,The Orient Cultural Service, 1971, p.365-368。

14.尹建中編，台灣山胞各族傳統神話故事與傳説文献編纂研究，台北，內政部，1994，頁99-101，162；小川尚義，淺井惠倫編《原語による台灣高砂族傳説集》。

15.尹建中編，台灣山胞各族傳統神話故事與傳説……，頁100。

16.同註10，頁591-593。

17.同註14，頁39。

18.小川尚義、淺井惠倫編《原語による台灣高砂族傳説集》，頁538-544。

19.同註13，p.368。

20.Kleintititschen P.A. *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatava, Neupomnern, Südsee,*〔美拉尼西亞民族神話故事〕Modling Wien, 1910; *Skazki i mify Okeanii* (大洋洲神話故事),Moscow, 1970, s.99-102。

21.Propp V.Ja.*Istoricheskie korni volshebnoj skazki*〔神奇故事歷史根源〕,Leningrad, 1946, s.206-208。

22.《蕃族調查報告書·阿眉族南勢蕃、馬蘭蕃…》，東京，1913;台北，南天書局，1983，頁74-75。

23.龍寶麒，〈排灣族的創始神話〉——《邊政學報》，1964，3期，頁21。

24.佐山融吉。《蕃族調查報告書·紗績族後篇》；引自尹建中編，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳説文獻編纂研究》，頁100。

25.同註18，頁548。

26.同註15。

27.Meletinskij E.M. Avstralijskaja mifologija〔澳大利亞神話〕- *Mify narodov mira,* Moscow, 1980,t.1,s.30。

28.同註13，p.378。

29.同註6，頁809。

30.〈搓日阿補征服女兒國〉——《雲南少數民族神話選》，昆明，雲南人民出版社，1990，頁44。
31.江上波夫著，于可可、殷稼、王子今譯，〈關于舊石器時代的女神像〉——「北方文物」(哈爾濱) 1987，4期，頁11。
32.李子賢，《採尋一個尚未崩潰的神話王國》，昆明，雲南人民出版社，199，頁178。
33.巴蘇亞·博伊哲，《台灣鄒族的風土神話》，台北，台原出版社，1993，頁208。
34.李福清主編泰雅族故事·歌謠集，台中縣立文化中心，1995，頁42-45。
35.何伙主編，中國民間葷故事，北京，中國民間文藝出版社，1989，頁2-4。
36.Gifford E.M. Fijian Mythology, Legend and Archeology—*Publications in Semitic Philology*, University of California, 1947, v.10, n.14, p.167-177.
37.李福清，《中國神話故事論集》，台北，學生書局，1991，頁130。
38.同註21，s.200。
39.同註30，頁38；《哈尼族神話傳說集成》，北京，中國民間文藝出版社，1990，頁86-87。
40.同註13，p.365。
41.趙汝適《諸蕃志》，影印文淵閣四庫全書，台灣印書館，1983，頁594。
42.周致中《異域志》，百部叢書集成，第13輯，夷門廣牘第一函，台北，藝文印書館，1981，頁40。
43.同註39。
44.Semenov. Ju. M. *Proiskhozdenie braka i sem'i.*〔婚姻和家庭的起源〕，Moscow, 1974, s.139(中譯本：謝苗諾夫·婚姻和家庭的起源，北京，中國社會科學出版社，1983)。
45.同上，s.139。
46.《漢語大詞典》，上海，漢語大詞典出版社，1990，1册，頁893。
47.石田英一郎，〈女人島の話〉—《石田英一郎全集》，東京，筑摩書房，1971，頁260。
48.同上，頁263。
49.同上，頁262。
50.同註6，頁809。
51.同註44，s.141。
52.同上。
53.同上。
54.同上，s.140。
55.李德眉，〈女兒國的來歷〉—「社會科學戰線」，1992，1期，頁328。
56.同上。
57.《中國各民族宗教與神話大辭典》，北京，學苑出版社，1993，頁174。
58.王孝廉，〈女兒國傳說與古代信仰〉——王孝廉，《中國的神話與傳說》，台北，聯經出版社，1985，頁235。
59.同註5，頁2817。
60.章虹宇，〈大石崇拜及其習俗——普米族民俗調查報告〉——《民間文學論壇》，1986年，第3期，頁92-93。
61.Propp V. Ja. Motiv chudesnogo rozhdenija〔奇生之母題〕--Propp V. Ja. *Fol'klor i dejstvitel'nost'*, Moscow, 1976, s.212-214.
62.*Schlegel G. Problemes geographiques. Ⅲ, Niu kouo-女國— T'oung Pao,*1892, p.500。

63.同註13，p.367。

64.《太平廣記》，卷81。

65.同註21。

66.同註13，p.362。

67.同註58，頁231。

68.同註47，頁261。

69.同註58，頁232。

70.尹建中《台灣傳統神話故事與傳說……》，頁99。

71.同上。

72.同上，頁100。

73.同上，頁100，99，162。

74.同上，頁99。

75.同註20。

76.同註34，頁26-31。

77.鈴木作太郎，《台灣の蕃族研究》，台北，南天書局複刻，1988，頁119。

78.同註10，頁602。

79.同註13，p.363。

80.《金樓子》，知不足齋叢書本，台北，藝文印書館，卷5，頁16。

81.同註13，p.362。

82.同上，p.371。

83.同上，p.364。

84.同上，p.361。

85.同註18，頁209-210。

86.Meletinskij E.M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa*〔英雄敘事詩起源研究〕，Moscow，1963，s.161。

87.同註13，p.361-363。

88.同註70，頁162。

89.同上，頁100。

90.同註18，頁97-98。

91.同註70，頁99。

92.同上，頁101。

93.Kaneko Erika, Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans〔台灣少數民族神話〕—*Wörterbuch der Mythologie*, Klett-Cotta, 1987,Bd.Ⅳ, S.275。

94.同註13，p.364。

95.同上。

96.同註32，頁175。

97.同註86，s.161。

98.同註13，p.363。

99.同註70，頁99。

100.同註18。

101.同註70，頁100。

102.Amazon--Funk and Wagnalls. *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*,San Francisco, Harperand Row,1984, p.42。

103.金榮華，《六朝志怪小說情節單元索引》(甲編)，台北，中國文化大學，1984。

104.同註10，頁593。

105.同註32，頁175。

106.同註13，p.360-364。

107.,《隋書》，台北，鼎文書局，1988，頁1850-51。

108.同註32，頁178。

109.同註93，S.275。

110.同註86，s.160。

111.同註32，頁184。

112.許木柱，《阿美族的社會文化變遷與青年適應》，中央研究院民族學研究所，台北，南港，1987，頁10。

113.引自袁珂、周明編，《中國神話資料萃編》，成都，四川省社會科學院出版社，1985，頁310。

114.同註44，s.136—138, 184-186。

《第五篇》

巨人的故事



Sabari部落之男（1875年俄國P.Ibis所繪）



左：Pepo（平埔）族男孩子　右：Pepo（平埔）族女孩子（1875年俄國P.Ibis所繪）

巨人的故事

巨人是許多民族神話中常有的人物，有些民族以爲先有巨人，然後才有神祗，即巨人是最早的一代，不少民族神話中創世者即巨人，如盤古、或苗族始祖等等。如較原始的佤族（居在雲南與緬甸北部）神話中，巨人達能是人類與其它動物的創造者，他也造了人類第一個母親媽農及各種神（水神、雲霧神等）（註1）。台灣大概只有鄒族神話中所述的創世者nivenu是身軀巨大的巨人，他的一腳踏在特富野村，另一個腳踏在達邦後山上（註2）。

在古老的神話中除了巨人始祖之外，常述巨人族，如古希臘提坦，在古代中國因國家概念佔很重要的地位，古書如《山海經》稱爲「大人國」（〈山外東經〉、〈大荒東經〉等），以巨人形象描寫「殊方異域」的人（在古代描寫異族人時常常用古代神話的概念）（註3）。

一般巨人是男性，很少提及女巨人，巨人愛吃人，在古神話中除了巨人之外，還有巨大的野獸與飛禽，如愛斯基摩人或北美洲印第安人的神話中，但有些民族的神話中巨人也是動物，如北歐巨人也是狼。巨人有很大的力量，有些民族如東斯拉夫人說巨人有鬼肋骨，所以他的力氣才那麼大。許多民族也把山與巨人聯結起來，如巨人堆成山，如在越南神話中女媧與四象兩個巨人比賽堆山。神話也常述巨人死了之後變成山，據說山上常有巨人腳印或手印。

一般以爲巨人與自然之力有關，是災害性自然現象的化身，他們不知理智、秩序與限度，他們的武器是粗暴的力量，

一般巨人都是殘酷愚蠢的，性喜食人。當然也有善良的巨人，但大多數是可怕的和討厭的巨人。這與chaos（渾沌，大混亂狀態）有關係，因此與地府也有關係，所以他們死了之後入土，變成山。巨人也有神秘的力量。

神話可以演變成民間叙事詩，巨人形象也會演變，變成叙事詩的大力勇士，有些較原始的民間叙事詩中英雄的敵人是巨人。

神話也可以演變成神奇（幻想）民間故事，在民間故事中與神話不同，描述的不是巨人族群而是一個單獨的巨人，巨人也可以變成巨妖。

在神話、叙事詩、民間故事中都描寫怎麼消滅巨人，在神話中征服消滅巨人的是神，如在古代希臘神話中奧林帕斯山的諸神與提坦（巨人群）打仗十年，戰勝巨人，把他們推到Tartarus（地府下的無底深淵）。在白俄羅斯民間傳說述及上帝把大部分巨人害死了，使剩下的變成一般的凡人（因他們力量那麼大，想與大神角力），最後都描述巨人的滅亡。因巨人的時代過去了，他們不可以活到新的時代，這個新的時代在古希臘神話中是奧林帕斯諸神時代；但在晚期的傳說故事中是巨人活在凡人時代，在一些傳說與故事中，巨人也是活到我們時代的一些最早的創世時代的人物。

民間文學中一般用換喻(metonymy)法描寫巨人，即不描寫全身軀只描寫他高個子，或身體的某一部分異於常人（註4），這是世界各族巨人形象的特徵，現在我們看看台灣原住民怎麼描寫巨人。

台灣原住民如泰雅族、布農族、阿美族都有巨人的故事，但不能說這幾個民族的巨人的故事較相似，除了上面所提的鄒

族之外，其他都描述活到我們時代的是一個孤獨的巨人，描寫的方法也與其他民族相同，一般都描寫他的步伐非常大，或描寫他的陽具非常長；如日人早期採錄的泰雅族巨人halus的傳說述：無論多高的山，兩三步就能抵達山頂，多大的河一步就能跨過，在山頂張開手的話，無論怎麼遠的山也能抱住（註5）。這是筆者所看到的最仔細的描寫，因其他民族都沒提到手很長。台灣原住民大概無巨人族群神話，筆者想大概，因為阿美族有一個故事記述Arakakai的異種族人，人口僅有五個人，長髮白膚，鬍鬚長垂至臍，手腳也長毛，身高一丈許，而且孔武有力，奔走神速，拔取手毛一吹即變為數千士兵，有魔術，能幻化成丈夫或母親，做盡壞事（註6）。一丈許的怪人與古神話中的可以跨河的巨人不同，但很可能這個故事中還是有巨人故事的痕跡，阿美族很可能從前也有巨人族群的神話。

台灣原住民巨人故事中的巨人都是一個人，一般都有名字，上面已說過這是晚期故事的特徵之一，如布農人巨人名Tiang daing，又另一個故事中名Tangav，又一個故事中名Tansa'ai，名Tagarausokusoku, Pabantaiga等，泰雅人大部分說巨人叫Halus，但也有其他名字等，證明故事中巨人不是某一個人，而是固定的有特殊名字的人物，這與古代神話或傳說有一點類似；對巨人的態度大多數是否定的，但也有一個泰雅故事，說巨人是無害的，好像是善良的。

良好的巨人形象，我們發現只存在一個日人採錄的泰雅族故事中，內容如下：有一個巨人叫Watanmahon，他的小指頭相當一般人的手腕那麼粗（也是用轉喻描寫方法）；他幫助社人殺死害人的大熊。但是Watanmahon與神話中力大無比的巨人還是不同，他一個人壓不倒大熊，他打倒大熊之時，社人用長矛向熊擲過去，把牠刺倒在地，故事結尾還說該社中還有Watanmahon的後裔（註7），這個故事很像現實中一個個子高，力氣大的男性的故事。因為日人只用日文發表，無原文，很難說泰雅人講故事是否用「巨人」這個詞，是否個子「一丈許」都是問題。

布農故事中說巨人Tangav不是壞人（筆者與田哲益採錄到南投縣信義鄉地利村全紹仁先生所講的故事），但因他身體太大，舉步走路，不小心會踏壞屋子，或不小心踩死人，所以人家不喜歡他。這個故事的結局與那些可怕的、會害人的巨人的故事一樣，最後都要被殺的，因為在我們正常的社會中他是怪物。

絕大部分台灣原住民巨人故事中巨人性格的特徵是饑餓與性慾，即原始人兩個最基本元素的生理功能。日人早期採錄的泰雅族巨人故事中描述他一日之食量，以鹿豬而言，不下於十二頭以上，因此常為尋找食物而徘徊，若見到豬或熊等，便即刻用手將之撥入口中，一口吃盡（註8）。所以許多故事中，人家利用巨人不知足的食欲騙他，殺死他。巨人除了吃野獸之外也喜歡喝酒，別人又利用他的這個嗜好而征服他。如布農族巨人Tiang daing的故事，記述Tiang daing身軀巨大，飯量特別大，他四處到人家家裡取食，但均吃不飽，有一天他在部落邊緣路上碰見了兩個小女孩，巨人對小女孩說，他可以幫助他們找頭虱。給姐姐找頭虱之時，妹妹覺得奇怪，巨人把手指插入姊姊的頭顱內挖出腦髓就吃。這是許多民族殘餘巨人食人的印象。其他布農巨人故事中描述巨人特別愛吃嬰兒，如布農故事中Tagarausokusoku生吞嬰兒，另一個名Pabantaiga好吃人肉，攫小孩子（註9）。日本鈴木作太郎教授搜集了中文、日文、西方文

書記載的台灣原住民食人的材料，清朝書記載頗像志怪小說，但十九世紀的日人或外國海員書中記載應是實事，如早年鄒族或布農族人食出草首或首的頰肉（註10），但筆者以爲這只有儀式的意義，一般來說台灣原住民不是食人肉的野蠻人。

這個故事還述及妹妹跑回家告訴父親發生的事情，父親馬上告訴部落的人，他們才明白爲什麼最近會有許多孩子失踪的原因，都是被巨人吃掉。大家便釀酒邀請巨人喝，他喝了很多酒，然後就醉了，部落人集合柴火將巨人Tiang daing活活燒死了（筆者與浦忠成採錄於花蓮縣卓溪鄉太平村，余重男先生講述）。另一個布農族故事也描述，雖然Tangav巨人不作壞事，但人家都怕他，然後請他喝酒，等到他醉了，合力把他綁起來燒死（筆者與田哲益採錄於南投縣信義鄉地利村，全紹仁先生講述）；布農人還有一個Tansa'ai巨人的故事，與上述的泰雅人故事有共同之處，兩個故事都述小孩子碰見巨人，但是與上述的故事不同，孩子雖然怕巨人，但會騙他。故事中叙述兩個孩子留在家裡，來了一個巨人，孩子害怕，去提水，並告訴巨人，讓他留在家裡。他們很快回來，孩子抓了一個蝨與跳蚤，放在石頭上，教牠們叫：「沒有水！沒有水」，自己跑掉了躲起來了，巨人去找他們，只看到了蝨與跳蚤，（李明仁先生採錄於高雄縣三民鄉民權村，周天化先生講述）；這個故事的主題：孩子能騙食人巨人的母題不只是文明民族的民間故事中有，較原始的（archaic）民族也有。如除了台灣原住民之外大洋洲麥克拉尼西亞Ulithi島上的也有食人巨人追兩個姊妹的故事等（註11），孩子騙巨人母題發展到情節複雜的故事（參見Aarne-Thompson民間故事類型索引，327類型「孩子們與食人巨人」提及許多西歐民間故事有孩子騙巨人的母題，但是情節複雜得多）。

上述的故事中，人家利用巨人愛喝酒征服他，也有故事中，人家利用他的食欲制服他，如泰雅人巨人Halus的故事中社人知道他們去狩獵山鹿，山鹿往山下逃奔之時，卻讓這個巨人輕易地捉到了，往口裡送，一下子吞到肚子裡。社人想了一個辦法，燒紅了兩塊如山鹿之那麼大的石頭，請巨人與他們狩獵，但教他等在下面路口幫助他們抓山鹿。社人把兩塊燒紅的石頭推往山下，巨人張口等著，把兩個大石頭吞了，受不住滾燙之痛楚，跳入深潭中，終於喪身潭底，因爲他的腸胃都給燙燒成焦炭了（註12）。這個故事二十世紀初日人也採錄了，於1913年用日語發表，並作附註，說在宜蘭地區，原住民指一座小山突出的地點就是Halus埋葬之跡（註13）。

上面已說過除了巨大食欲之外，巨人也有巨大的淫慾，他的陽具很大、很長，他「通常將命根子圍繞在腰間和頸項之間，但雖然如此尾端仍垂吊下來的」（註14）。台灣原住民故事中強調女人怕巨人，如日人早期採錄的泰雅人故事中說：「婦女只要聞到其名，則顫慄不已」（註15）。1986年在玉峰鄉花園村天湖部落採錄的故事描述的更詳細，部落中的男士白天們在田地裡忙著農事時，Halus巨人盡其所能地調戲在家中幹活的良家婦女，如有被他姦污的婦女們，她們的陰部都會慘遭撕裂的命運，有些甚至因而死亡。即使是留在家中的婦女深鎖大門，巨人也會繞到房子後方，把他的龐然巨物鑽入窗口，照樣可以戲弄躲在屋內的女人們（註16），泰雅人每次述巨人哈路斯的故事時，還講巨人怎麼用巨大陽具「搭」可以過河的橋（註17）。在越南神話中亦同，巨人四象用陽具搭橋。泰雅人神話的情節性不強，越南神話中這座橋有重要的作用，四象要娶女媧，

派一百個人抬著聘禮，划船到河那邊去接新娘，但他們划到河中央時，變天了，昏天暗地，無法再往前划；四象爲搭救大夥，用自己的生殖器搭成了一座橋，不過當人家走到「橋」當中時，一個老人手中拿著的香，落了一顆火星，「橋」不見了（縮了），沒有抵達對岸的五十個人，統統掉到水裡，然後女媧救他們等等（註18）。把陽具當作橋之母題筆者只在越南神話才發現，但據Kirtley先生編的南洋故事母題索引在夏威夷及Marianas島上故事中常見類似的陽具當作梯子的母題（在St. Thompson編的民間文學母題索引無，Kirtley先生加號碼：*F547.3.7。St. Thompson母題索引只有巨大陽具母題F547.3，但只提及印度故事。現在可以加入不少南洋及台灣原住民、越南、中國漢族葷故事的例子）。

賽夏族故事中也有陽具當作橋的母題。不說名叫Katorawraw（或Kaarawaru)人物是巨人，只說他的男根巨大，婦女要過溪，他用男根修橋，但常將陽物插入女人股間，作惡戲；女人都憤怒了。有一次夏天他去溪裡，把陽具沈水，那時許多女人在那裡捕魚，偶然看到巨大陽具，他們乘機用魚叉刺他的男根，Katorawraw就死了（註19）。在另一個異文中述及女人誤認爲鰻魚，盡力用魚叉刺之（註20)。

巨人的故事歷代演變，巨人的特徵越少，只剩下一個特徵一巨大的生殖器，台灣原住民故事中也有這樣的情況，不說人物是巨人，只說他的命根非常大，如日人1935年發表的一個排灣Kulalau社採錄的故事，故事沒有說人物Kolilulilu年輕人是巨人，但他的陽具很大，他去訪問女子，把陽具裝在箱子裡。在與美拉尼西亞Fiji島人故事中巨人陽具也很長，要一百個籠子才裝得完（註21）。在越南神話中女媧的陰戶有三畝大（越南三

畝近一公頃），想娶她的巨人四象的陽具有14竿子長（註22)。

中國大陸民間流行的葷故事中也有古代巨人形象之痕跡，如陝西省關中一帶流行的葷故事說：「很早，很早以前的人並不是現在這樣兒，屌很長，能在腰裡纏三匝，身後還要拖丈八」（註23），同類的概念在大陸其他地方也有，如湖南湘西一帶，山東嘉祥一帶採錄的故事都說很早之前男人的生殖器非常長（註24），疑是太古巨人形象之殘餘。但故事中只剩下巨人的一個特徵一巨陽具。巨人陽具的故事很可能與原始社會崇拜男根與女陰，並用石頭作很大的陽具有關。

在原住民故事中提及巨人其他器官，但是這樣的例子及少，如日本鈴作太郎教授引用的布農故事中述巨人Pabantaida有巨大耳朵（故事中大約沒有說他是巨人，是鈴木教授將列入巨人類），他抓嬰兒入耳孔（註25）。有時原住民故事中出現有名字的怪物，也近似巨人，如賽夏族故事中Baun怪物，他的特徵是巨大的鼻子，見男人必捕而食之，疑也是巨人之類的人物（註26）。

排灣族社會與其他台灣原住民不同，複雜得多，神話、傳說、故事情節也不同，較複雜，前述這個巨人Kolilulilu故事的特徵是陽具可以離體，人格化，變成另一個人。Kolilulilu對陰莖說：「你作惡事，我覺得羞恥。你觸到我情人，我教你放在箱子裡。」陰莖對Kolilulilu說：「我們到平地人的地方去」。到了平地時陰莖請Kolilulilu給他買一條魚與一隻貓。回家陰莖進別室，開始與貓弄巫山戲，緊急時陰莖被魚鰭刺到而掉下來。皮脫了，變成一人名Pulalulaujan，即對Kolilulilu說：「哥哥，給我分穿的衣服及佩頭飾。」Kulilulilu與陰莖到頭目家去了，坐在

門前的立石。頭目的女兒出來，但不認得是誰，請母親出來，母親也不認得。母親回家後，推想可能是以前的Kulilulilu的男根。小姐請媒人作親，說沒有聘金她也同意嫁，但Pulalulaujan不同意，因爲從前小姐欺負他，小姐說要以五隻白豬賠罪。Pulalulalujan還是不同意，然後小姐自己帶了一個大芋籠，裝一杯玉（日人譯蜻蜓玉）及競賽中多種最優等的物品，Pulalulalujan才同意他們結婚了（註27）。

這個神奇的故事與其他筆者知道的原住民及其他民族的故事都不同。據St. Thompson編的《民間文學母題索引》全世界民間文學缺陽具可以離體的母題，但是B. F. Kirtley編出的《玻里尼西亞，美拉尼西亞，麥克拉尼西亞故事母題索引》加了一個新的母題，即*F547.3.8號「可分離的男根」（獨立行動），提及玻里尼西亞Tuamotu島，太平洋Faraulip珊瑚島（雅浦島往東），巴布亞(Arapesh)人故事中都有這個不平常的母題，可說是南洋地區特殊的母題。因爲排灣族與南洋（南島）有不少共同的情節（註28），因此他們也有這個母題，大概不是偶然的。上述的排灣故事以團圓爲結局，那是典型的民間故事特徵。故事中女性要結婚，男根變成的男性不同意，這也是典型的中國漢族民間故事特點，中國許多民間故事中女性出（常常是下凡的天女）都是自己提出要結婚（其他民族是男人提的），在台灣原住民，如本書分析的布農族「人與星星結婚」故事相同，這個與母系制有關係，是原始風俗的殘跡，總的來說，巨大男根的故事很可能保留一些原始社會習俗痕跡。

台灣原住民巨人故事大多數都述社人怎麼消滅巨人，但也可提及少見的另一類故事，如布農族巨人與小鳥比賽搬石頭（筆者與浦忠成採錄於花蓮縣卓溪鄉中平村，全阿進先生講述）

，故事述一隻小鳥叫mumu，與一個叫Tantavay巨人比角力，由一個老人觀看他們的比賽；結果由身材矮小的鳥獲得勝利，小鳥搬的石頭有房子那麼大。這個故事與許多動物故事相同，此故事有解釋性的結尾，此鳥發出mumu聲音好像在搬石頭一樣，即解釋鳥名來源。到目前爲止，在筆者所知道的原住民巨人故事中這是唯一提到巨人與飛禽（動物）的故事。上述的泰雅族巨人與老熊角力不一樣，因爲巨人是來幫助人類捕老熊。但兩個故事中有巨人與動物角力的母題，在這個故事中小鳥獲勝，巨人失敗，與各族許多動物故事中小動打勝大動物同。巨人失敗，可能是消滅巨人母題之淡化。

世界上許多民族巨人故事與地名傳說很接近，許多地形（或山上）是不平凡的，奇怪的形狀常常與巨人身體連接起來，特別常提及巨人的大腳印，如布農人說巨人Tanau腳長約有二十四尺，一跨就是幾百米。有一次他蹦蹦跳跳地由中央山脈跑到集集去，現在該地仍留有他的腳印（註29）。或另一個巨人名叫Taqulauto的故事敘述在asanlaiga社與palasagon社之間有一個洞，洞內留下他的腳印（註30）。像南投縣布農族巨人Tangav的故事這樣的例子特別多。如有一個地方名bantasan（足跡）可能亦與巨人的足印有關係，另一個地名是bubugul（睪丸）也以爲與巨人故事有關。

除了這些巨人的故事之外，鄒族還有很特殊的「人造」巨人的故事。根據鄒族浦忠成博士採錄故事：從前伊拇諸社有一個很矮小體弱的男孩子，然後他的母親想到公豬閹了之後，便能長得肥大，因此也把孩子閹了。幾個月之後孩子長得很高，頭高出檜樹之上，他出外打獵時跨越溪谷，用力搖撼兩岸的叢林（其描寫與一般巨人同）。因他個子大，不能住在家裡，只

好住山洞（巨人故事也說巨人住山洞），由於感到許多不方便，他開始恨母親，有一次母親送飯來，他把母親勒死了。同社的人也不敢徵罰他，別族的人攻擊他，全被他殺死。但後來他生病，身體虛弱，有一百隻山熊攻擊他，把他給吃了（註31）。這個故事結局與巨人的故事相同，巨人一定要被消滅，在一般人社會中不可以有這樣的不正常的人物。

台灣原住民巨人故事情節很簡單，舉個例子說明，如作比較上述的布農巨人Tiang daing的故事與類似的密克羅尼西亞巨人追兩個姊妹的故事（註32），可見兩個故事都描寫巨人怎麼想吃兩個小女孩，兩姊妹。布農故事中述巨人在部落邊緣路上碰到兩個小女孩；密克羅尼西亞故事則沒那麼簡單，故事說在Sorflen小島住著一對夫婦，他們有兩個小女兒，父母常常跟他們說，不要去到Iangolpalan島那裡玩，那裡有一個巨人，但是有一天姊妹犯了禁止去到海濱，見到幾顆山芋。他們以爲山芋是從Iangolpalan島漂來的，以爲父母故意騙他們說那個島有巨人，因爲不願意他們去那裡吃山芋；他們不知道那些山芋是被巨人扔到海裡的。第二天姊妹去到Iangolpalan小島找山芋。這樣的故事開端完全符合典型的神奇故事情節結構。按照V. Ja. Propp（普羅普）教授的神奇故事形態學，典型的故事開端先描述出發情況，如家裡有什麼人員，住在那裡（註33），然後故事結構第一功能：家裡的一個人離開家裡。第二功能：禁止。一般父母（或母親）離家時囑咐孩子不要出門、不開門、不入倉庫等等。在布農的故事全無這樣的故事開端；在密克羅尼西亞故事都有，但把第二功能（禁止）放在前面。也有第三功能：違背叮囑。小女孩兒不聽話去另一個小島，來到那個小島，他們看見了一個巨人，坐在家裡，但注視姊妹。後來說：

「請來這裡，我的女兒們！」他當然騙女孩子，還說：「你們很小就離開了我，長大了，一次也沒有來訪問我」，並叫他們進他家吃飯。在布農的故事中巨人說他可以找蝨子，也是騙女孩子們。

神奇故事結構第四功能：害人者要打聽人物（如孩子）住在那裡，或人物的寶貝藏在那裡。第五功能：人物回答害人者的問題。第六功能：加害者騙人，通常裝成好人或孩子的母親，這兩個故事缺第四、五功能（沒有必要），但都有第六個功能，巨人騙女孩子，在密克羅尼西亞故事中特別說他是他們的父親。在布農故事中巨人找蝨子吃姐姐的腦子。在密克羅尼西亞故事中事件進行得不那麼快，這也是民間故事的一個特點，事件發展的不那麼快，漸漸地，一步一步地，使聽衆興致勃勃。在較原始的故事中情節較簡單，事件變化得很快，在密克羅尼西亞故事中巨人供孩子吃，然後教他們睡覺，說他自己去撈魚，但實際上他不是去捕魚。第二次騙他們，要造土爐，其實是要烤他們。神奇故事中第七個功能：人物上當了，相信害人者。那兩個故事都敘述這樣的情況。第八個功能：害人者傷害人物。民間故事中描述各種害人的方法，普羅普教授的十九個方法中第十七個就是害人者要吃人物，故事第九個功能：宣布災禍。一般父母知道失掉了孩子就宣布他的災禍，找人去救，或在漢族故事中妖怪搶走了公主，皇帝掛榜找人可以救公主。在布農故事中小妹妹看到巨人吃姐姐的腦子，跑到部落告訴父親。在密克羅尼西亞故事中不是那麼簡單，姊妹家那裡的小黑鳥飛到巨人那裡，看到巨人在土爐邊生火，明白他的目的，唱歌教姊妹醒來跑掉。

民間故事情節敘述方法之一是三疊式，即一個動作重覆三

次，所以小鳥第一次唱女孩不醒，第二次也不醒，第三次才醒了。在台灣原住民故事中缺三疊式。在密克羅尼西亞故事中小鳥告訴他們，巨人不是他們的父親，他正要吃姊妹。這個小鳥在神奇故事中即是所謂神奇幫助者，或什麼幫助人物的動物，或漢族故事中神仙、老人等。在典型的神奇的故事中，第十、十一、十二、十三功能都與同意去找失掉的公主的英雄有關，但與我們分析的故事無關。人物經過考驗得到神奇幫助者，這是神奇故事結構第十四個功能，在布農及其他台灣原住民故事中無什麼神奇幫助者，是原始民間故事特徵之一，故事人物像神話人物一樣只靠自己的力量征服敵人。密克羅尼西亞故事中，小鳥幫助女孩子，文明民族民間故事中人物則要經過考驗，才得到幫助者，但在密克羅尼西亞故事中無神奇故事非常重要的考驗功能，只說女孩子非常喜歡這隻鳥而已。

在布農故事中父親得知女兒被巨人騙，巨人要吃她的腦子，便聚集社人去殺死巨人。在密克羅尼西亞故事中巨人看到女孩子跑掉了，便追她們，在神奇故事中還有第十五功能：人物送他到要求的地方或找到藏寶處。第十六功能：人物與害人者開始鬥爭。第十七功能：給人物打記號。第十八功：能人物戰勝害人者，布農故事不是這樣，但在密克羅尼西亞故事中小女孩跑掉就代替得勝。第十九功能：消除原來的災禍或找到失掉的人或東西，但這與我們現在分析的故事無關。第二十功能：人物回家（或要回家），在布農故事中小妹妹早跑到父親那裡，但與宣告災禍合併，在密克羅尼西亞故事中兩個小女孩就要跑回家。第二十一功能：害人者要追人，在布農故事則無，但在密克羅尼西亞故事就有，害人者發現女孩子們跑掉了，要追他們。跑在長形沙灘的女孩們看到追趕者馬上吟咒

語，唱完了姊妹進入地下，在地下繼續跑（在文明民族故事中吟了咒語之後女孩子要變形，變成老鼠或其他鑽入土的動物而在地下穿過去，因為密克羅尼西亞故事也保有一些原始故事風貌，姊妹不變形可以進入地下）。

這時巨人開始挖沙，想抓女孩。但她們已跑遠了，又鑽出地上，看到她們，巨人又去追。女孩子見到放在地上的大竹竿，就躲在內，巨人擠不進去，問她們，他怎麼才可以擠進去。女孩子說巨人要從肛門把大腸拉出來，塞進竹竿中，她們可以把他拉進去。糊塗的巨人把大腸拉出，塞進竹竿，一個女孩用身上帶的繩子把腸子綑了，把巨人所有的腸子都拉出來。巨人就死了。這與布農故事完全不同，布農故事沒有追孩子的細節，並無孩子用什麼咒語，雖然布農及其他台灣原住民巫術用咒語，在故事中筆者極少發現故事人物用什麼咒術或魔術的例子。在典型發達的民間故事中加害者追人物，人物一般用咒語及魔術；至於故事結構功能，第二十二個功能：人物拯救自己。據普羅普教授的研究，拯救自己也有許多方法，如第二個方法：人物給追趕者加障礙，用魔術。像密克羅尼西亞故事。第四個方法，人物躲起來。第八個方法，人物不讓加害者吃（吞）他，自己殺死加害者。布農故事不是這樣，不是女孩子騙巨人或殺他，而是父親與社人燒死巨人，敘述情節不同，而密克羅尼西亞故事就是這樣，普羅普教授還寫人物拯救自己是許多民間故事典型的結局（註34）。

從這個比較研究可以看到布農的故事較原始，情節簡單，同類題材的故事沒有密克羅尼西亞那麼複雜。巨人的形像雖然相似，但密克羅尼西亞故事中巨人特別愚蠢，大概比台灣原住民故事中被騙的巨人還笨；這也是發達民間故事的特徵。

Aarne-Thompson編的《民間故事類型索引》把巨人的故事都列入"Tales of the Stupid Ogre"（愚蠢食人巨人）一組，那不是偶然的，而是世界各族民間故事的特徵。當然有的民族如俄羅斯等族民間故事中妖婆代替巨人，她的形像完全不同，但她也誘入小嬰兒，供他們吃，然後要在火爐上烤他們，想吃他們，孩子也騙了她，跑掉了，很像密克羅尼西亞故事情節。但在俄羅斯發達的民間故事中，這只是情節的一部分，妖婆是保衛另一個世界的入口，要考驗孩子，這都與密克羅尼西亞故事不同。

將布農與密克羅尼西亞兩個故事比較以後，可以提出一個問題，爲什麼台灣原住民（布農）故事的情節較簡單，密克羅尼西較複雜？這個問題不容易回答，這大概不是講故事人的特點，因爲其他的故事情節也一樣簡單。密克羅尼西亞傳統社會也較原始，較素樸，氏族制度十九世紀末二十世紀初才開始瓦解，社會留下較多母系制殘餘，但是從前密克羅尼亞有較大的酋長，統治幾個小島，即是類似主權；布農族（日據之前）則無頭目。關於密克羅尼西亞人的起源有許多不同的說法：以前學者以爲該地最早的移民來自南方，即自美拉尼西亞。第二批移民來自菲律賓，與第一批Negrito（小黑人）混血。第三批最晚期的移民來自玻里尼西亞。他們傳說與台灣原住民同，說古時有小黑人，後來來了較高的，皮膚較淡色的人，但根據較新的血型研究密克羅尼西亞人與相鄰的亞洲人、澳洲人及玻里尼西亞人分屬不同人種。無論如何他們的文化與相鄰的地方有關係，密克羅尼西亞西部通往印尼與菲律賓文化，東部通往玻里尼西亞，中部即加羅林群島人文化特別特殊，與鄰居不同（註35）。以上分析的故事是在Ulithi小島採錄的，即在西部，故事情節發達程度與菲律賓山地民族類似，都比台灣原住民複雜。

總的來說，台灣原住民巨人故事：情節較簡單，或差不多沒有什麼情節，主要講巨人的特點，講一兩個特徵及人類怎麼消滅巨人。但與其他民族巨人故事較特殊之處，是台灣原住民故事中只描寫一個單獨的巨人（不像古代神話中有巨人國），會用換喻法描寫他，即只說他的陽具非常大，或只說他的耳朵或鼻子大，或能跨溪。台灣原住民巨人故事絕大多數著重在描述人類怎麼消滅巨人（和古希臘神話中奧林帕斯諸神消滅提坦巨人很相像）。

台灣原住民巨人故事是原始的，最簡單的故事，它們的主題與其他民族相似，但情節非常簡單，不但比文明民族巨人故事簡單，和大洋洲巨人故事情節比起來更是望塵莫及。

【注釋】

1.《佤族民間故事集成》，雲南省民間文學集成編輯辦公室編，昆明，雲南民族出版社，1990，頁2-3。

2.張振發，〈鄒族山胞之傳說與禁忌〉—「嘉義文獻」，1981，12期，頁40；巴蘇亞，博伊哲努（浦忠成），《台灣鄒族的風土神話》，台北，台原出版社，1993，頁134。

3.傅光宇，〈巨人族與小人國〉—張福三，傅光宇《原始人心目中的世界》，昆明，雲南人民出版社，1986，頁131－133。傅光宇教授以爲大人國的人形象有可靠的現實依據，與北方及東北身體高的人有關，那可商榷，因爲世界許多民族有同類神話觀。

4.參見Krinichnaja N. A. *Personazhi predanij: Stanovlenie i evoljutsija obraza*〔傳說人物：形象形成及演變〕，Leningrad, 1988, s.114-142; Ivanov V. V., Toporov V.N. Velikany〔巨人〕—*Mify narodov mira,*〔世界各族神話百科全書〕Moscow, 1980, t.1, s.228。

5.《番族慣習調查報告書》，台北，台灣日日新報社，1915，卷1，頁31。

6.《蕃族一班》，警察本署著，1916，引自尹建中編《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，台北，內政部，1994，頁41。

7.《蕃族調查報告書·紗績族後篇》，台北，南天書局，1983，頁111。

8.同註5。

9.鈴木作太郎，《台灣の蕃族研究》，1932；台北，南天書局，1988，頁129。

10.同上，頁191-194。

11.Lessa W. A. *Tales from Ulithi Atoll A Comparative Study in Oceanic Folklore,* Berkley and Los Angeles, 1961; *Skazki i mify Okeanii*〔大洋洲神話故事〕，Moscow, 1970, s.295。

12.同註5，頁31。

13.同註5，頁32。

14.Pin' aras ke' na bnkis tayal，泰雅爾族傳說，泰雅爾中會母語推行委員會出版，1991，頁39。

15.同註5，頁31。

16.同註14。

17.李福清主編，《和平鄉泰雅故事·歌謠集》，台中縣立文化中心，1995，頁43。

18乙.李福清，《中國神話故事論集》，台北，學生書局，1991，頁130。

19.同註13，頁31。

20.同註9，頁123。

21.Gifford E.M, Fijian Mythology, Legend and Archeology－*Publications in Semitic Philology,* University of California, 1947, v.10, n.14, p.167-177。

22甲.同註18。

23丙.何伙主編，《中國民間葷故事》，北京，中國民間文藝出版社，1989，頁2。

24丁.同上，頁3-4。

25.同註9。

26.同上，頁123。

27.小川尚義，淺井惠倫編《原語による台灣高砂族傳說集》，台北帝國大學，1935，頁236-241。

28.吳燕和，王維蘭，〈台灣排灣人魔眼神話與波利尼西馬納信仰初步比較〉—《中國神話與傳說學術研討會論文集》，台北，漢學研究中心，1996，頁681-692。

29.《蕃族調查報告·五崙族前篇》，台北，台灣日日時報社，1915，頁248。

30.同上，頁209。

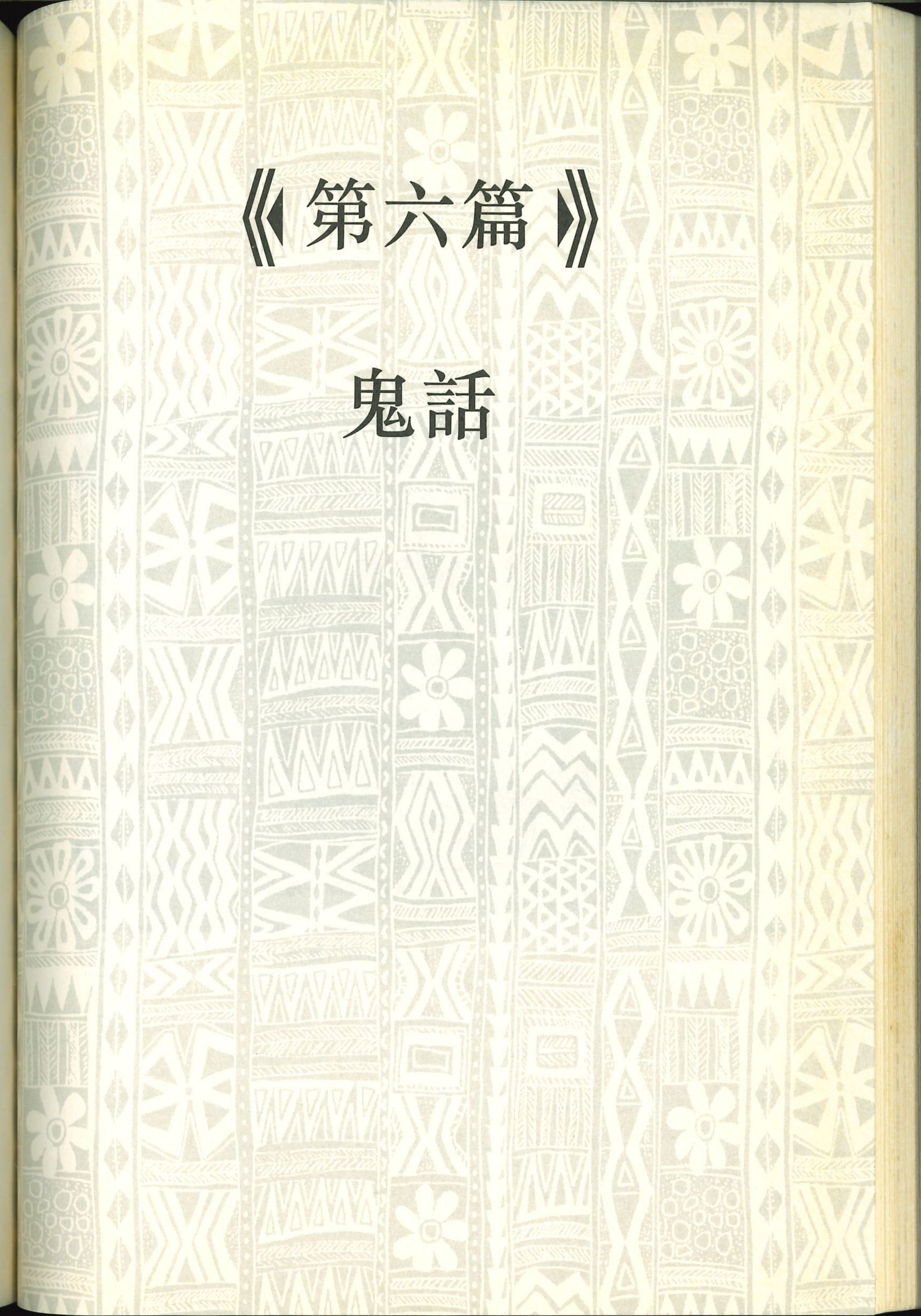
31.巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《台灣鄒族的風土神話》，頁204-206。

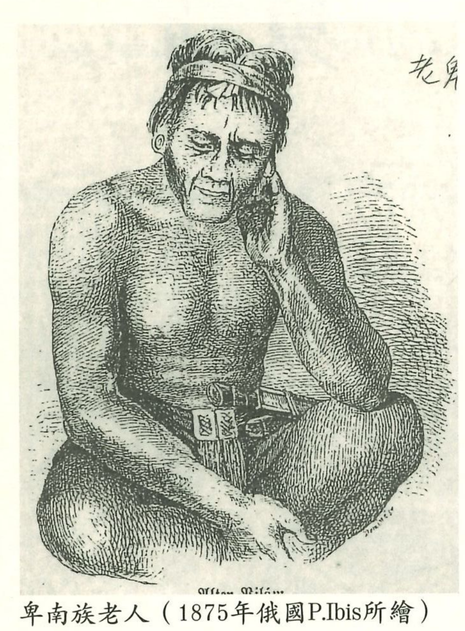
32.*Skazki i mify Okeanii*〔大洋洲神話故事選〕，Moscow, 1970, s.295-297。

33.Propp V.Ja. *Morfologija skazki*〔民間故事形態學〕，Moscow, 1969, s.29-54。

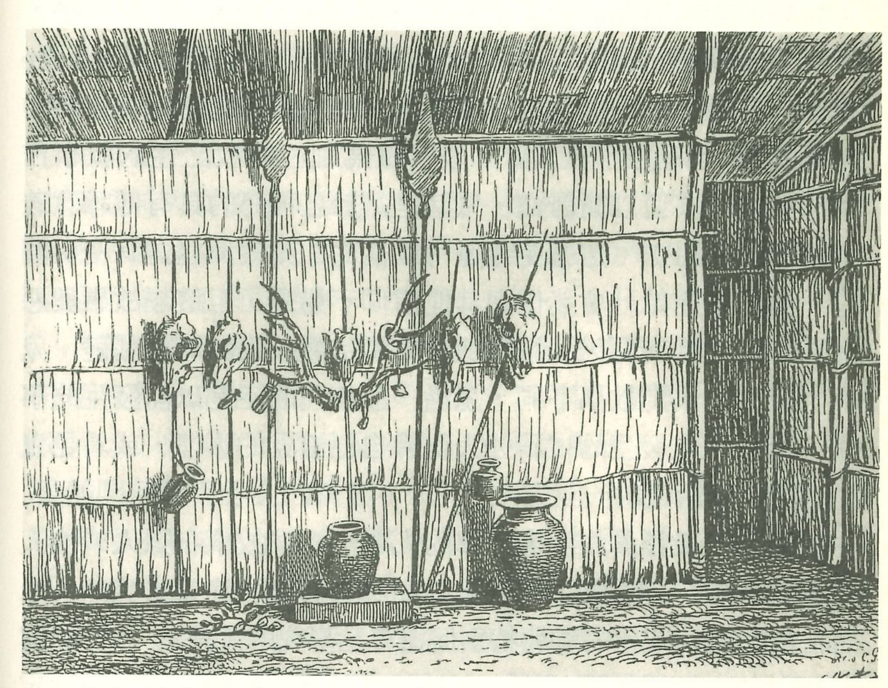
34.同上，s.54。

35.Kondratov A. M. Mikronezija（密克羅尼西亞）—同註32，s.225-230。





卑南族老人（1875年俄國P.Ibis所繪）



Pepo（平埔）（1875年俄國P.Ibis所繪）

鬼話

有關鬼的故事實際上與神話、傳說、民間故事、仙話都不同，是民間文學的一個特殊門類。有的民族有特殊的名稱，如俄羅斯民間稱爲bylichka，意義是眞事故事，非虛構的小故事，即與非眞實的民間故事不同。德國學者稱爲"Dämonologische Sagen"或"Geister Geschichte"即「鬼話」。中國大陸最近把這類的故事稱爲「鬼話」，以爲「是以鬼爲軸心的散文性的叙事作品，或者，亦可以簡言之，鬼話是關於各種鬼的具有傳承意義的故事」(註1)。這個定義還可以補充：鬼話與迷信有密切關係，雖在較原始社會迷信與其他信仰不易分，但這類故事與惡鬼（惡魂）都有關，人怕各種惡鬼是這類故事的思想基礎。鬼話與傳說，民間故事不同，鬼話一般叙述的不是以前發生的事情，而是現在發生的，講述人彷彿自己看見的事情，或看見鬼的人自己告訴他的。

鬼話一般指眞的地名，眞的人名，這類故事在獵人或漁人間特別流行，因爲獵人到山上的樹林去狩獵，漁人去到無人水面，林之神秘或水的神秘特別促進鬼話形成的（註2）。鬼話與民間故事不同，民間故事，尤其神奇故事、動物故事有較固定的結構與較固定的情節，鬼話無固定的結構與情節，所以沒有列入Aarne-Thompson編的《民間故事類型索引》。文化最原始、極簡單的澳洲土著沒有什麼鬼話，比他們發達一步的美拉尼西亞人中已有較古樸的鬼話之類的故事。但要注意如有人講他怎麼見鬼，他叙述的故事常受到神話觀影響，因而模仿神話組織成鬼故事（註3）。

研究中國鬼話的徐華龍先生提到鬼話發展的形式和鬼話的發展歷史，經過三種形態的演變：一是原生態，產生於人類早期，主要表現於對自然現象的恐懼，因此這時鬼話中形象大都具有自然界中的動植物及其他物體的屬性。二是衍生態，產生於階級出現的前後，主要表現爲鬼與神並行于世，也可稱鬼，又可稱神，或者亦稱鬼神，鬼話與神話難以分隔開來，如大陸西南少數民族中的某些原始散文性作品就存在這種現象。三是再生態，主要指鬼話作爲一種獨立的藝術形式而出現，已脫離了與神話的關係，主人公大都變成爲陰府中的形象，而且這時鬼話領域大爲擴展，吸收了佛教、道教的文化因子，形成了新的鬼的觀念和地獄之說（註4）。徐華龍先生的結論雖有道理，但是否完全正確則待考。

因爲這本書是用中文寫的，筆者用漢族的「鬼」字是爲了分析較特殊的台灣原住民「鬼話」。但什麼是「鬼」？《說文》：「鬼，人所歸爲鬼，从儿，⊕象鬼頭」。一般以爲人死後離開形體而存在的精靈，或死亡的祖先，或萬物的精靈（註5)。六十多年前在1929年廣州《民俗》雜誌上發表了淸水先生的一篇文章，題爲〈談鬼〉，以民俗學立場來談「鬼」的種類及形狀，根據民間傳說，來說「鬼觀」(註6)。淸水先生描述鬼的形態與特徵，數中國（漢族）鬼的13種類及鬼的畏忌。現在我們從上述的鬼話定義及中國（漢族）鬼的資料來看看台灣原住民的鬼觀。

台灣原住民社會組織不同，信仰也不同，如布農、泰雅、賽夏族無神的觀念。泰雅族只有一個utux的概念，各種部落各種方言發音不同，如utux, liutux, aliutux等。信基督敎之前泰雅人無什麼神（god)的概念，傳入基督敎之後，泰雅人把基督敎的

god也稱utux，基督教的diabol（魔鬼）也稱utux，但有時也加形容詞yaqih，即「不好的」、「邪惡」的意義，所以把那些惡鬼叫yaqih utux。據泰雅陳阿朱先生報導，信基督教之後泰雅人才知道utux有好的即神，以前utux的觀念較模糊。「他們泛稱所有的超自然存在爲utux，而沒有生靈、鬼魂、神祇或祖靈之分，更沒有分別或特有的神名」（註7）。但據林衡立教授的調查，泰雅人起源地Mesitabaon村人認爲utux原義爲死者或祖先，並非指死靈或祖靈（註8），疑泰雅族起源地保存了最古老的，最原始的觀念。據李亦園院士調查南澳泰雅人的utux「有善惡之分，善靈爲正常情形下死亡的靈魂，惡靈則爲死於非命的靈魂」（註9）（布農人也分正常情形下死的人與死於非命的，後者上天變星）。

這樣的較模糊的，靈、鬼、神不分的觀念，大概是原始（archaic）思維的特徵，如雲南較原始的南亞語系佤族的觀念中，鬼、神、祖先（靈）不分，尚未出現反映神祇概念的詞。但是，佤族原始信仰中某些「鬼」，亦具神聖性，權威性，已與神具有同等意義（註10），但要說明雲南佤族觀念與泰雅族不全同，因佤族還是有創世者「木依吉」，把他也稱「鬼」，卻是「最大的鬼」。泰雅或布農沒什麼創世者，更無最大鬼，疑是他們保留比佤族還素樸的信仰。

布農族也只有一個信仰觀念，即qanitu，據日本增田福太郎先生在卓社的調查，qanitu在人身胸部，一人只有一個qanitu，睡覺之時qanitu離身體到外面去走走，或跟故人的qanitu談話，無論去多麼遠，qanitu卻一定會回來，一回來那人就會醒，不過在人要死的前三天，qanitu就會離去。人死之後，其qanitu赴Atsang qanitu（靈村）。布農人以爲靈村在Wavaga地方，即新

高郡拔社埔（Tamaioan社）附近的平地，曾有不少人見到，與一般的布農人房子一樣。可是一定要從遠處看，走近只能看到螞蟻堆似的東西。大約二十年前本島人（漢人）遷來此村之地，把此地燒掉了，今此村在人倫社附近濁水溪對岸Tivato地，進入此靈村的qanitu不只是一個卓社的布農人之靈魂，而是卡社、巒社、丹社的布農人所有死人之魂靈（註11）。

這一定是地獄觀念之雛型，一般地獄在地下，布農人以爲地下住的小人與死人靈魂無關係。世界許多較原始的民族（即很長時間一直到二十世紀保存原始社會的殘餘）都以爲死後的生活與死前的相同，靈魂也住在同樣的村子，但據筆者所看的其他民族資料都以爲這些村子在地下（註12）與布農不同，疑是布農人的靈村觀念是較primitive（最早的，最素樸的）。據布農人觀念中死人的qanitu與生人同，也可以死，即脫離人體的qanitu死後，便會成爲第二個qanitu，叫lalaitegets的蟲子，所以不再出現在活人的夢中。第二個qanitu死了之後變成第三個qanitu，即是芒（qatsqats）葉摩擦的聲音。第三個qanitu死了之後變成第四個，即附在石上似虱般的蟲子，據報告人說不知其名。第4個qanitu死了，則全消失了（註13）。類似的觀念在世界其他民族也有，據MacCulloch分析，有些民族信仰中靈魂死第二次，有時第三次，才消滅（註14），可惜他沒提是那些民族的信仰。布農人與其他台灣原住民相同，一般數字是「五」，靈魂可死四次，或五次，疑是死人的靈魂與活人不同，差不多到了第五次，才完全消失。

原始民族一般有遊地府的故事，在布農人之神話故事中筆者未發現遊靈村的故事，他們只有到地下見地下小人的神話，從地下人偷小米的神話。

研究布農人信仰的學者都提到布農qanitu觀念。雖然也有diqanin即天的觀念，但是「與天空的稱呼混淆不清，與氣候，宇宙也皆爲同一語音」（註15）。實際上布農人相信天可以罰人，如打雷擊死人，研究布農的學者都談到qanitu，但很少注意到布農人的惡鬼形象。布農人眞的沒有什麼神（胡良珍小姐提到布農人有天神、月神、地神、山神、川神等十種神定是誤會，她也未提布農話這些神稱什麼（註16）。據黃應遺教授許多年調查及布農人自己（如伍睢先生）調查，布農族信仰沒有這樣的十神）（註17），但除了qanitu之外布農人有不少各種鬼，如kanasilis, tantao, susas等等。有學者以爲在原始宗教發展史，鬼的概念要早於神的概念（註18），很可能布農人信仰是反映最古老的階段。關於布農人的各種鬼，我們下面要詳細解說。

賽夏族也有兩個概念，但與布農族不全同，一個是havan即鬼靈，另一個是ga'vake或tatini即祖靈。Havan不分善惡（註19）。研究賽夏族的陳春欽先生以爲havan已有兼括鬼靈與祖靈之傾向，但其使用卻有顯然不同的意義存在，在牽涉到觸犯祖先禁忌。Havan本身代表賽夏人固有的由圖騰信仰所衍生出來的超自然力對社會上所有犯禁之處罰（註20）。陳春欽先生以爲賽夏人易於接受外來的信仰，如泰雅族的utux信仰或矮靈信仰（註21）。是否賽夏人的havan信仰自外而來，是很大的問題。各種民族特別是住在同地理、歷史的民族常有同類的信仰，賽夏havan信仰也無什麼特殊性，所以很可能是賽夏本族的。無論如何，這些民族即泰雅、布農與賽夏均有所不同，但從信仰發展史來看有較同類的素樸的信仰。

雅美族雖然與上述的民族信仰不同，但也有不少類似的特徵，根據李亦園院士的研究，雅美族雖然分宇宙爲八層，神、人、鬼分佔一定的層界，但他們的生活中神祗地位極不重要，只有鬼魂anito才得隨時留意而爲其社會生活的因素之一（註22），但也要注意，雅美人之anito概念與菲律賓Itavans族anito概念很相似（註23）。黃應貴教授以爲這四個民族社會中，一切會影嚮其宗教及社會活動的超自然信仰，仍在於其精靈信仰，而這無所不在的各種精靈，雖各有其不同的力量，卻各不相屬，又缺乏專業化的分工。基本上，精靈的作用是擴散性的(diffused)，而非分殊化(specialized)（註24）。

另幾個台灣原住民族社會不同，信仰也不同，比上述的民族複雜，他們如排灣、魯凱、鄒、阿美、卑南族，除了靈之外還有神祗的信仰，如鄒族也有最高的天神Hamo，也有掌管生命的司命神Posonfihi，也有掌管軍事的軍神Iafafeoi等（註25），可見鄒族不只有神祗觀念及其專門的職責。這些民族把善神與惡鬼分得很清楚。

阿美人除了創世者lopalangau神有各種獨有職責的神，如穀物、漁撈、狩獵、獵首、生育等司護神（註26）。阿美也有神、靈魂的稱爲kawas，稱靈魂爲papaorip，稱惡魂爲kariah，即把善靈與惡魂（鬼）分開（註27），排灣族也有善靈（善神）pakening或salavan及惡靈（鬼）qaqetitan（註28）。據黃應貴教授寫：這些民族神祗觀「有三個共同的性質，第一，神祗多少是有人格化的傾向。第二，每個神祗都有其獨有的職責。第三，神祗之間，有地位高低及統屬之別」（註29）。進一步可以說這兩類觀念反映信仰發展史兩個階段，大概第一類（即泰雅、布農、賽夏及某一個程度上之雅美族）保存較多最古樸的、原始的信仰，第二類信仰社會發達，信仰也較複雜。

因爲我們的鬼話研究最重要的是善靈與惡鬼的概念，上已說過大概鬼的觀念比神的觀念產生早。可說泰雅族的utux反映信仰發展史較早的階段，布農差不多，但不完全一樣，因爲他們除了qanitu之外有幾個惡鬼的概念。據筆者與浦忠成、田哲益二位先生們調查，布農有kanasilis鬼，也有水鬼叫susas。但要注意不少現在流行的故事中qanitu也有類似漢族鬼的角色（現在也可能受了基督敎的影響，如說鬼有角）。也要注意布農人的鬼的觀念與巨人，妖怪接近，所以在民間的信仰好像有點匯合，日本學者調查布農信仰所稱「妖怪」：kanasiris, kanasikis, tanusakai, mamantaiqi,susasi（註30）。因日本人用日文字拼音布農話，與原文有些出入，與我們搜集的材料中概念也不全同，也可能是他們把kanasilis鬼分成兩個妖怪，一個寫kanasiris，一個kanasikis，描述他有很長的牙齒，可食人，tanusakay的牙齒也很長，但卻是獨腳的鬼（妖怪），作田野調查時，筆者未聽到這個鬼。Mamantaiqa一定是banfantaiqa，是巨人之一。Tantao據日人寫也是個巨人；食小孩子；susasi即susas水鬼。

布農kanasilis鬼有下例特徵：很像人，看不出是鬼（據南投縣信義鄉豐丘村全阿樂(qusas)老太太述），這是在民間信仰較常見的觀念，大部分描寫鬼與人類不同，如南投縣信義鄉明德村全阿友(sani)老太太描寫kanasilis鬼完全不同：鬼頭上有角，他的嘴巴是紅的，牙齒很大，指甲也很長，很可能這個說法受基督敎的影響，因說鬼有角，也要注意布農女性講的故事常有基督敎的影響。Susas是特殊的水鬼，根據花蓮縣卓溪鄉天村蘇文修(tahai)先生說susas只有人頭無身體，但頭髮很長，可以用長髮綁死牛，布農族susas水鬼類似阿美族bararun河鬼，他也是長頭髮，如有人涉河可以用長髮綁他的手足，把人淹死（註31）。兩個民族的水鬼有很長的頭髮，大概不是偶然的，因與印度故事相同，在西歐故事中水鬼坐在河岸編結他的長髮（St. Thompson，母題F420.1.4.10；F420.5.3.1），但爲什麼那麼不同的民族相信水鬼有這樣的特徵，待考。

布農人常把惡鬼也稱qanitu，這證明這些觀念未曾在布農的宗敎思想很清楚地分開。筆者採錄的故事中也有描寫qanitu像鬼一樣，如qanitu也會流血，但是他的血是綠色的，他走路無跡（是世界各族民間信仰常見鬼(ghost)的特徵(St. Thompson母題E421.2.1)，身體非常臭，如果看到他，好像喝醉一樣迷迷糊糊，好像看到自己認識的人一樣（據上提的全阿樂老太太所說及花蓮縣卓溪鄉崙天村黃春華（biun）老人所說）。

筆者搜集的布農故事150種中，只有一個布農李明仁神父在高雄縣三民鄉民權村採錄的述好的，幫助人類hanitu故事（周天化先生述）。這個故事述hanitu把一個女孩子叫aping帶走了，過兩年女兒回探父母，母親說他們忙於開墾一片雜草叢生之地，女兒請hanitu幫忙，只要將鋤頭排列在芒草地之下方，看不到人（這也是世界民間信仰流行的觀念），但芒草卻自動地被挖掉。丈夫喝酒也看不到人和酒。女兒生的孩子也不像人，是一塊木炭，女孩子的父親不明白，把木炭往外扔，孩子摔死了，生氣的女兒跟qanitu跑掉了，從那時qanitu不再幫人幹活。

這個特殊的故事類似民間故事中神奇丈夫（supernatural husband）母題，神奇的女婿幫助岳父岳母。第一，這個故事原來的情況是典型的民間故事情況：「從前有個家庭，家有父母，也有女孩子」。民間故事原來情況列入一家兩代一前輩及年輕一代（註32）。發達的民族神奇故事中如結婚之前女婿沒有經過考驗，一般結婚之後要去岳父之家（岳父之國，岳父住

的另一個世界）經過考驗，完成岳父的難題（resolved difficult task），如一夜建一個宮殿，耕田種什麼等等；女婿得到神奇之妻幫助都可以完成。此布農故事不是發達典型的神奇故事，情況與神奇故事也相反，妻子是凡間的女子，而女婿是神奇人物。但是女婿還是來到岳父家用神奇的力量完成工作，但是在較素樸的布農故事，女婿要作的工作不是神奇故事中的難題，一般人作不了的，而是一般的農民的工作。故事主題，主要的內容與此類神奇民間故事相反；不是顯出神奇之妻的能力，而是神奇丈夫(qanitu)神奇能力。原始民間故事與神話也有密切關係，神話人物只靠自己的力量完成任務。

所以這個故事與許多原住民神話一樣解釋史前，神話時代生活習俗是怎麼結束的，如從前一粒米可以煮一鍋飯，木柴自己來家裡等，但因爲人犯了錯誤，情況變了，變成我們目前的生活情況。這個故事也有解釋性的結尾，故事說，因爲父親摔死了孩子，qanitu再不來幫忙人。

鬼娶人間女子的故事是鬼話較常見的題目，在中國漢族志怪小說中也有此類故事，但鬼一般是死人之靈魂（註33），在此布農故事中qanitu是否是死人之魂，很難說，因布農只有一個名稱。筆者所知道的其他布農人故事中qanitu很像kanasilis鬼，特別是講故事的人自己說「古代有很多qanitu」，以爲kanasilis鬼、巨人ban'bantaiqa也是qanitu種類。這可以幫助了解爲什麼這些故事即qanitu與kanasilis的故事較相似。據布農老人講，相信基督教之後鬼都不見了。布農人之故事中差不多沒有什麼情節，或情節很簡單樸實，如田哲益先生在南投縣信義鄉人和村採錄「kansilis鬼偷豬」故事，故事的開端很像一般的神奇的民間故事：「從前有一個小孩子，家人叫他在山上照顧小米田，

趕吃米的野鷄。父母又告訴他，回家之時背一些木柴。但回家時，走到半路孩子才想起，忘記帶木柴了。」（在一般典型的神奇民間故事中，平常父母離開家裡會告訴孩子不要作什麼事，如開門讓人進來等。有時在發達典型民間故事中也有孩子要離開家裡去作客，或去撈魚，採野果，或去散步。有時父母不是禁止孩子作什麼而是給指示，如上田送飯，或與小弟弟上森林，這都是禁忌的淡化或變形（註34）。在布農人故事中情況同，孩子要離家裡，父母給他指示，所以犯禁也變成了淡化形式一「忘記」背木柴了。）

在神奇故事中犯禁引起情節的發展，孩子回到田野的茅屋，取自己的「頭背帶」之時，發現茅屋裡有kanasilis鬼低著頭打盹兒，鬼手上拿著他的「頭背帶」。孩子把「頭背帶」拉回來，跑回家。在發達的神奇民間故事中，鬼來家裡要吃（害）孩子，在布農故事中孩子自己發現了鬼，自己知道這是鬼，特別奇怪，鬼正在打盹，並不抓孩子。孩子乘機跑回家，沒有發生什麼復雜的情況，如孩子要騙鬼脫身。一般典型的神奇民間故事中孩子見鬼之後還要發生很多情節的突變。布農故事的目的也不在孩子脫身結束，孩子回家告訴父母見到的事。該社的人鳴槍到山田要殺鬼，但是鬼已逃走了。可是夜裡偷了一隻豬，家人用槍射擊鬼，但他逃到懸崖，家人無法追他，鬼把豬放下，但已不能吃，因kanasilis鬼摸過的東西都很臭（在另一個故事述qanitu身體很臭，這是同樣的特徵）。上述的故事結尾不像神奇民間故事，民間故事定有好結局，或（happy ending），團圓，類似小紅帽故事，獵人來了，殺死了狼。在布農故事中鬼沒有偷走孩子，只偷了一隻豬（也是淡化的母題），他自己也跑掉了，人家不會殺死他，這都證明布農的故事情節結構雖

有一點類似民間故事（淡化的，相反的形式），但際上不是民間故事而是鬼話。

另一個全懷奎先生講的故事中也述一個孩子與kanasilis之事。開端相反：父母去上田，留下孩子在家，囑咐他去挑水。這的囑咐當然是禁忌的淡化，但因孩子要離開家裡，情節有可能發展，去挑水之前先烤了芋頭，回來一看芋頭不見了，他換白石來烤。Kanasilis鬼被騙了，燙了喉嚨，跑到瀑布去，因腸子破掉死了，（田哲益先生採錄）。這個故事類似巨人的故事，巨人吞烤紅的大石而死，在kanasilis故事中孩子騙鬼，在巨人故事中社人騙巨人，但是鬼話的開端製作成民間故事的結構模型，結尾跟一般的民間故事也同，鬼死了，孩子勝利了。

另一個田哲益先生在南投縣信義鄉人和村採錄的故事中敘述女人們怎麼殺死了kanasilis鬼。故事開端與一般的民間故事雷同，但是因爲人物不是孩子，所以說男人們上山幹活去了，女人們留在家裡，與上述的故事稍有不同，沒有什麼禁忌或指示，在一般的民間故事中人物是一個人在家裡，因這布農故事是原始的鬼話，沒有詳細擬定的情節，與一般的故事不一樣，人物不是一個人，而是概括的多數形象（女人們）。女人們留在家裡，忽然來了一個加害者即kanasilis鬼。在民間故事中述加害者怎麼騙人物，要搶走他，在這個布農故事也有這個母題，kanasilis鬼爬上屋頂，從屋頂中間的小洞(tunkul)把腳伸進屋裡搖來搖去，如果有小孩子抱住他的腳，他就用腳把他拉上去，把孩子吃掉。因在家裡不是孩子，而女人們，明白是kanasilis鬼來了，拿繩子綁在柱子上及石磨上，合力抱住鬼的腳，他的大腿被拖拉下來，鬼也死了（全懷奎(susing)先生講述），可見這也是人勝（殺死）鬼都的故事，主題是怎麼殺鬼，內容也較簡單，這個故事與其他布農故事同，都特別指出鬼與巨人相同，特別都吃小孩子，上篇已述巨人吃女孩的腦，kanasilis鬼偷走孩子吃他的腦。

至於，爲什麼巨人故事及鬼話都述及巨人與鬼大多數要吃孩子，好像沒有吃成人的故事，這大概不是偶然的，全世界很流行妖怪（最早大概怪動物）吃孩子的故事。學者如Propp教授以爲這定與初民社會成年禮儀式有關係。初民社會的人以爲成年禮儀式之時孩子死亡，然後又復活變成了人，這叫作「臨時死亡」。儀式之時怪物吞（吃）孩子象徵死亡，後來吐出，象徵復活，所以很多原始民族爲了成年禮蓋專門的小房子，這個小房常模仿動物的樣子，如在印尼Seram島嶼上房子門口叫鱷魚口，孩子入口，象徵鱷魚吃了他，撕掉了他，在印尼Bangka島嶼上這個房子的門口叫作鯊魚口等（註35）。各族民間故事中人物（常是小孩子，但也有成人）要入一個特殊的房子（一般在森林），那裡住的妖婆要吃他們（他）。這個房子在人間與死人世界的邊境，入內可以去另一個世界，定是成年禮的反映及變形。台灣原住民都保存成年禮儀式，但好像無怪物吃（吞）小孩子的說法，但很可能故事中巨人或鬼（吞）吃小孩的母題與古代成年禮的象徵有關係，這類母題也保留在發達民族民間故事中，如在俄羅斯民間故事中孩子到森林中的很特殊的小房子（房子與一般俄羅斯房子不同，像台灣原住民蓋的建在木柱上的房子，但不是木柱，而是鷄腳），房內住著吃人的妖婆，房外籬笆用人骨頭修的，上面插著頭顱。俄羅斯族早已沒有成年禮儀式，連什麼殘餘都沒有，但民間故事中保存這樣的母題。

水鬼susas的故事（筆者與浦忠成先生採錄於花蓮縣卓溪鄉

崙天村）與其他鬼話不同，述susas鬼的來源，實際上利用孤兒故事情節爲了解釋susas水鬼的來源。在這個故事中人物不是半孤兒即有父無母的孩子，而是全孤兒，沒有雙親，沒有兄弟姊妹的孩子。情節與其他孤兒故事同，同意養他的人吩咐他掃地，說要給他鍋巴，最後什麼也不給，然後孤兒變成了鳥。在孤兒的故事中父親抬頭仰望，頭竟然折斷了。在susas故事折斷的是孤兒自己的頭，掉到溪裡，就說：「如果以後有人涉水渡河，我要抓住他的腳，讓他流走」，即與其他孤兒的結尾說要報仇同。是否先有沒有身體只有頭的susas水鬼迷信，以後爲了解釋很特殊的水鬼來源才利用了很流行的孤兒故事，很可能是這樣。因爲一般在民間文學中關於來源的故事（不是解釋基本概念的古代神話）或英雄來源，均是較晚期形成的，如先有關於英雄成績的故事，後來才形成他的來源和神奇事蹟的故事。

泰雅族鬼話也很多，1994-95年筆者調查和平鄉泰雅族民間文學時看到他們特別喜歡講鬼的故事，從前李亦園院士在南澳鄉採集了不少當地泰雅族鬼話，都與靈同。泰雅族認爲utux以一般人樣子出現，講話與泰雅人同，但其實並不是和有關係的人在講話（註36）。如有人見到utux，那一定要死，如只聽到鬼說的話，則可以活下去（註37）泰雅人utux的觀念也受漢族（平地人）及基督教影響，如根據台中縣和平鄉博愛村湯福義(yukan syat)78歲的老先生說據平地人說法，鬼有兩種類，一種是高高大大的，另一種是矮矮小小的，其中那矮矮小小的鬼是鬼中最兇狠無比的，將人致死，丟棄於深山幽谷之間。同時與布農人同受基督教的鬼(devil)觀念影響下說有的鬼頭上長有兩隻角，鬼的眼睛向室內注目，但同時說鬼嘴巴裡銜著原住民專有的煙斗（註38）；這好像與基督教的鬼形象有關。因有這兩

種影響，現在泰雅人utux的觀念有些矛盾，一面說牠們與人一樣，一面與平地人（漢人）鬼同，或與基督教的devil鬼相似，泰雅人以爲這樣的utux吃的食物定與一般人不同，他們只吃青蛙，牠們把青蛙當作豬肉。這個與世界流行的另一個世界食物與人間不同的概念符合，一般認爲死人的食物與人間不同，死人吃了地府的食物，才可以歸幷另一個世界、活人禁忌吃另一個世界的食物（註39），這類觀念在紐西蘭毛利(Maori)人故事中說得很清楚。自冥界回來的人給村裡的人講，他在冥界遇到親戚之時，親戚警告他，說他千萬不要吃死人的食品，他們的食品主要是肉蠅，但看樣子很誘人，他聽了親戚的警告，所以可回人間（註40）。

筆者採錄的泰雅族鬼話、泰雅信仰不相同。人可以吃utux吃的青蛙，也可以回來，但其呼吸味道奇臭無比。泰雅人沒有仔細描述死後生活（死人世界），utux住的是在人間世界，只與凡人不同。泰雅人與布農也有「鬼鄉」(tuxan)觀念，鬼鄉位在Jitaka-yama（日語地名，即今天大霸尖山在竹東附近）。普通人進入那地方的時候，不見任何動靜，鬼(utux)不與他們見面，則那些utux方始在這些人物之前顯現，因爲他們見到的是眞實的房子，而且是以樹桿剖開兩片當屋牆而建，也見到聚落裡很多人在生火燒柴，全莊一片光亮，但趨前一看卻都消失了（註41）。Utux與泰雅人同，需要獵敵首，因爲這是祖訓gaga，不能不做，否則會有不利，但utux世界無敵人可獵首，所以他們以紅果爲敵人（據李亦園記在南澳鄉報告人之解釋（註42)。

泰雅族鬼話與我們採錄的布農鬼話相同，通常講的是典型的人見鬼的故事，特別是第一人稱講的，是講述者自己看到。

定是泰雅族鬼話與惡鬼迷信有密切關係，常講的utux是鬼魅，可以捉人至無人之處，或來部落要抓走孩子或要女子爲妻，或附身女人等。因爲泰雅人從前常去狩獵，許多鬼話描述上山遇到utux的事，在這些故事中所述的情況如下：幾個人去狩獵，（如兩個青年人，父親與兒子，或一群人），或一個人去狩獵（常也有人名，可說這是鬼話的特徵之一，要強調故事的眞實性）。後來天黑，一個人不見了，找不到他。過了好久，如數月之後，另一些人去狩獵，發現這個人，不能動，也不能說話。泰雅人以爲被utux所迷的人不能說話。則請巫人治病，用佩刀刮他的舌頭，過了不久此人能發聲，開始說話，敘述他遇到的一切，但不少泰雅人鬼話中講述遇鬼之後，人大概都快要去世了。

回村裡的人講遇到鬼的故事很有趣。原來他忽然覺得前面的山路模糊了，而手臂好像被人牽引著走，逐漸地腳步快起來了，不自主似地走過好多峻險的山崖，終於到達一村落。後來他和村落的人去狩獵，見到一隻山豬，他打死牠，一看，原來是村人之獵狗，又去狩獵，當衆人又追一山豬時，此人發現他所追的並不是山豬，而是一隻大青蛙，此人用手把青蛙捉住，但青蛙力大，拚命掙扎，此人執其後腿，青蛙回首撲向衆人，衆人受傷慘重，有如被山豬啃咬。衆人大怒以爲此人每次出來都要闖禍，不要留下他，送他到原來的地方（註43）。故事中沒有說爲什麼utux要追青蛙，但是我們知道泰雅人相信utux的食物就是青蛙。但是只有這個故事所述的不是一般的青蛙而是山豬那麼大的，即奇異的動物，證明鬼界上連青蛙也不同（一面很多與人間同，另一面很多也不一樣）。

在泰雅人鬼話中，人被鬼迷過許多時間後，人雖可以回

家，但是會很快逝去，或生病。因泰雅人相信鬼怕紅色（這類的信仰許多民族，如漢族，回族也有），他們喜歡把人推到火堆裡去，李亦園院士採錄南澳泰雅人鬼話中有這樣的例子。Utux把老祖母推入火堆中，雖然人家救了她，但因有傷，過幾個月就逝去了。報導人註釋：「utux有時因人作壞事，或做了犯禁忌的事，所以責罰人」（註44）。筆者採錄泰雅故事時未聽過此類說法，也可能這樣的解釋與泰雅人現在信基督教有關，但同時也可能與他們最敬重的gaga（祖先遺訓）有關。李亦園院士採錄的泰雅故事中也有另一個故事述utux懲罰偷家中東西的人（註45）。但因這個人生病了，巫師以爲utux作祟。在這個utux沒有出現，只是巫師怎麼解釋病因。泰雅族也有死人之utux要過鬼橋（hongu utux)的說法，如其人生前作壞事，則自hongu掉入一大池，受苦，不得入靈界，但如是好人，可過橋達靈界。這個宗教的傳說第一次O.Scheerer於1930年採錄（註46），後來亦李園院士在南澳鄉也採錄，但是這很相基督教的靈魂橋之說（註47），很可能較早（荷蘭神父傳教時接收的，不像台灣原住民或漢人的說法），特別這個靈界的說法與泰雅於utux之鄉不合，定是自外來文化借的。

因爲鬼話與信仰關係非常密切，所以泰雅人信基督教之後對現在流行的鬼話也有影響。鬼話與巨人的故事不同，巨人的故事述人家怎麼騙巨人，殺他，人鬼的故事，特別是泰雅族的故事很不同，沒有講人殺死鬼，只述人怎麼趕走鬼，這些鬼話大概都是新的，因爲李亦園採錄故事中無此類鬼話，疑是與基督教育關係，如筆者在台中縣和平鄉採錄的78歲的湯福義老先生講鬼話中有幾個這樣的例子。湯福義先生從前在四十年間從事於基督福音的傳佈工作，所以他的思想一定受了較深刻的基

督教影響。他講的鬼話用第一人稱，叙述他親眼看到的事，如一個鬼（utux）怎麼想捉走他的兒子，他看到這個矮胖的鬼有意將他次子提去，湯福義先生站起喝問共名，並大聲斥責說：「你想來這兒捉去我的兒子？你想偷捉我這些兒子？」然後他就說「奉主耶穌基督的聖名，撒旦退去罷！」斥退牠，經湯先生斥退後，牠們就安靜了下來，看到牠們都濕淋淋地全身發顫，他採集樹根與茅草，起火吩咐牠們烤火暖身，從那時期再也見不到牠們（註48）。有趣的是湯先生一面用耶穌之名像咒語一樣驅鬼，一面發善心，教鬼暖身。這完全不像基督教的傳統，驅鬼要趕到底，不可以可憐牠們。

另一個湯先生講的故事說他曾到南投縣力行村，那裡一位女人被鬼所附身，湯先生帶了本教會的信徒，準備去爲她代禱，突然聽見群衆的聲音由遠而近，即見房子屋簷下許多鬼眼睛都向室內注目，他同樣以「奉主耶穌基督的聖名」驅走牠們，衆鬼全都跑走了，連牠們所帶來的狗，牛也都回到牠們所來的墓地了。這完全是新的細節，在其他鬼話沒有。較特別的說法是鬼的狗就是山豬，鬼也回原地即墳墓，湯先生講的鬼鄉觀念也很不一樣，定是因他一面講泰雅族傳統的utux觀念，一面講受基督教影響的故事，兩個說法當然不同，因屬於兩個不同的文化傳統。

介紹布農鬼的故事時我們分析了鬼娶人間小姐的故事，泰雅族也有鬼娶人間女子的故事，但內容不同。布農女子嫁鬼，好像生活都不錯，也來探親，女婿也助岳父岳母，女兒也生孩子，泰雅族的故事不同，很像六朝志怪小說中的鬼話（死人靈魂與凡人結婚，一般靈魂是女性），在泰雅故事中述有一個utux來人間求婚，要很漂亮的小姐，小姐父母不同意，他說如

不答應，就要讓這女孩子死去。沒有辦法，父母同意了，結婚時，父母親戚去鬼家，準備的東西全齊了，但卻取之則無物，也不見女婿，只聽見他說話。父母回家發現其女實已逝世（註49）。意思是人間的活人與utux不可以同居，utux要娶小姐，小姐應該死掉，活人與死人（靈魂）之道不同。

台灣閩南人至今流傳鬼與活人結婚的故事，但是內容相反，死去的小姐（變鬼）要與人間年輕人結婚，如最近採錄發表的台中縣新社鄉流行的「娶鬼爲妻」的故事，也是典型的鬼話（註50），講的不是古代的故事，而是現在的事：一個女子被車撞死，一個多嘴的年輕人看見路上躺的屍體，說：「這女子看起來長得很漂亮，又還沒有嫁人，就這樣死去實在可惜！」過幾天，女子的鬼魂夜裡現身找他，要年輕人娶她，若不肯就不放過他。好幾夜都來，要結婚，那年輕人病了，他的臉像死人一樣，叫一個道士作去法事，調查到了地府那兒去，才知道原因。他說一定要娶死亡的小姐，結果迎娶了這個女子的牌位，吃飯時多準備一雙筷子，一個碗，也要招呼她：「吃飯囉！」自從娶入門後，年輕人病好了，性格也變了，不再亂說話了。這閩南人的故事，雖然也述死人與活人結婚，但是思維不同，在古代的志怪小說或泰雅故事中活人與死靈魂不可以住在一起，在現在的閩南故事中只要服侍死亡女子的靈牌，事情就好了，年輕人的病就痊癒了。漢族有很多可愛的女鬼故事，這些女鬼們充滿著活人的情性，幻想著現實所不能給予她們的生活，尤其是性愛，據Propp教授的研究，原始信仰中死人（即鬼）有饑餓與淫慾之感，最早的故事只有饑餓，因在初民的社會沒有個人性愛的表現之處，只有對異性的渴望，所以這樣的個人和性愛在古代社會發展較晚的階段才出現，就列入以前的

信仰中，與死亡就是被竊去（鬼竊去活人）的觀念合併而形成了鬼選擇情人的故事。那死亡的原因是靈魂愛上了活人，及搶他到冥界，要與他結婚（註51）。上述的泰雅族的鬼要小姐的故事就是這樣的例子，較原始的台灣原住民這類的故事很少，發達的漢族特別多，李亦園院士以為「utux祖靈（神）與子孫（人）之間，實是不同一社會，或可說是同一社會不同空間的兩半」（註52）如以為utux是祖靈（神）那可能這樣說才有道理，但utux也是鬼（惡鬼），泰雅人有鬼鄉觀念，鬼鄉不是地府，也不是某處的另一個世界，鬼鄉也在離部落不怎麼遠的地方，筆者以為不可以說在「不同的空間」，大概應該說在不同的次元(dimension)，如用物理學家的專門詞utex在活人之間，牠們的鬼鄉也在台灣，但一般看不到牠們，或拿不到他們的東西，像結婚酒食。當然泰雅人之utux觀念較模糊，同時合併傳統的神鬼靈之概念與基督教的神與鬼的概念。至於泰雅族鬼話則有些故事敘述以前的事，有些是典型的鬼話，發生在我們世間的事，講述用第一人稱講見鬼的故事，與布農鬼的故事不同，沒有敘述人勝鬼死，而是鬼迷惑人，誘人到山崖鬼村，鬼有迷惑力，也可與人間女子結婚。

賽夏族與泰雅族相同，所有的鬼靈只有一個名稱havan，並無善惡之分，但賽夏族之祖靈另有kabakiˀ或tatini來表示，與泰雅族不同（註53）。但「從賽夏族對havan一詞的使用來看，已經有兼括鬼靈之傾向，但其使用都有顯然不同的意義存在，在牽涉到觸犯祖先禁忌……其使用havan是表一種超自然的力量，和祖先的威力，在此對havan並沒有進一步地賦予形像或描述，havan本身代表賽夏人固有的由圖騰信仰所衍生出來的超自然力對社會上所有犯禁之處罰」（註54）；我們引了研究賽夏族的陳

春欽先生的話，他以為havan的觀念是由圖騰信仰衍生的，這是很大的問題，他也沒有舉證，其他民族好像也沒有同樣的情況，待考。可惜賽夏鬼靈havan故事搜集發表的極少，陳春欽先生只引他採錄的兩個故事，是典型的鬼話。兩個都描述havan怎麼帶走一個上山去打獵的人。每個故事都有人名，似眞實故事，那是鬼話的特徵之一。有一個故事說明遇見的havan，原來是人物已逝去的兄嫂的鬼靈havan，此人看到其中的一個婦女就是他嫂嫂，但故事中再沒有提到這個婦女。描寫的方法，情況與泰雅鬼話相似，但不完全相同。如泰雅人的鬼鄉在地上，賽夏人相信havan住在地下，所以一個故事中述獵人鑽進山洞裡看到他已逝兄嫂的havan。

另一個故事描述得更仔細、更清楚：鬼帶臘人過懸崖，到了「一棵芭蕉樹下，鬼打開芭蕉葉，帶他經過芭蕉莖中的空隙那一條路，經地下道到了鬼住的地方，該處風景很美」。可說鬼住的地方在賽夏信仰中是另一個世界。與泰雅utux同，havan的食物與凡人不同。以上已說過這是世界許多民族信仰中流行的觀念，死人吃的食物與活人不同，與泰雅人utux一樣，賽夏人說havan吃的是癩蛤蟆（utux青蛙），但除了癩蛤蟆之外havan還喜歡吃蚊、蛇和黑稻。賽夏人相信鬼的獵狗就是山豬，與泰雅人信仰同。所描寫的狩獵過程與泰雅人同，凡間的獵人不知山豬是鬼的狗，打死牠，鬼生氣罵人。實際上來到鬼界的獵人每次作的與鬼不同；鬼去到河裡捉蛇，他捉的螃蟹，鬼殺的敵人是在河邊結果子、有刺的植物hire，那是鬼很怕的植物，所以賽夏人驅鬼治病用這個植物。這個也像泰雅鬼話中鬼以紅果為敵人，砍掉紅果就是獵敵人首級。

賽夏人鬼話中還說鬼會釀酒，有酒麵ili。泰雅鬼話中無此

細節，沒有像賽夏人說，那時人間無酒，泰雅人只有鬼utux搶酒的故事（註55）。賽夏人不同，因人間無酒，回家時獵人想偷鬼釀酒的ili草。在較原始（archaic）的神話常描寫神話人物從另一個世界偷各種人類必要的東西，如古希臘普羅米修斯盜天火，或布農人神話記述人自地下住的小人那裡偷小米。從另一個世界偷必要的東西，這母題有時在較晚期的傳說中也有，如孫悟空從佛祖那裡偷人類以前未見的大蒜（註56）。賽夏族獵人知道鬼靈有一種ili可以釀酒，當他要回來之時，就將ili藏在耳朵裡面，但havan搜查到，第二次藏在足趾的中間，因爲他走路不自然，也被havan搜查到，然後他藏在生殖器的包皮，havan搜不出，拿飯包給他，放他回去（註57）。布農人自地下小人偷小米的人先藏在指甲，被發現，次在耳朵裡，被發現，又藏在包皮裡，有人說也被發現，後來一個小姐藏在陰道中，才沒有發現，可以帶給人類，孫悟空同唐僧、豬八戒、沙僧到西天佛祖那裡第一次看到了大蒜，離開佛祖之時他先藏在帽子裡，被發現，其次藏在腰骨，耳朵中，長指甲下都被發現，都沒收了，然後藏在屁股裡才帶走了，所以大蒜有臭味。這個傳說流傳在大陸浙江省寧波一帶，定與台灣原住民神話故事無關係，只證明類似的母題產生同樣的社會背景第一這類的惡鬼，鬼靈，靈魂觀念一般不自外借，自外借是較有系統的宗教，尤其所謂世界性的宗教，如佛教、回教、基督教基本信仰不借。

第二：賽夏族鬼靈信仰與泰雅族utux信仰有基本的區別，如賽夏人鬼界在地下，泰雅人鬼鄉在人間世界，在台灣山上；賽夏人相信人從鬼界回來不會快死，沒有什麼病；泰雅人相信人從utux那裡回來不能說話，有病，快要死了；泰雅人只有utux觀念，賽夏人除了haven之外還有其他詞表示祖靈的觀念。

第三：同樣的母題並不證明信仰的借用，因民間文學中有很多同類的，許多民族也有同樣的母題，可以查閱美國St. Thompson編的世界民間文學母題索引，特別是很多母題是自發的，與同類的初民生活，儀式，信仰有關，初民的社會階段，在世界許多地方許多民族均有類似的信仰，類似的神話母題，如古代希臘神話英雄偷火，紐西蘭神話英雄偷火，美拉尼西描神話，也有同樣的情況與細節。

賽夏獵人偷ili草釀酒，仔細描寫他回部落，怎麼教部落人種ili，釀酒、喝酒，這在這類自另一個世界偷財富的神話中極少見，一般只描寫怎麼偷而已，這可說是賽夏鬼話之特點。賽夏鬼話中鬼havan自己決定把自人間來的獵人送回去。原因是兩個世界之道不同，故事中說：「鬼靈想到這位潘姓的獵人吃的東西和所獵的獵物都和我們不一樣所以趕他回去」。特別有趣的是獵人自己也不想回家。這與泰雅人鬼話不同。泰雅人鬼話中人見了鬼後回家則快要死了，與賽夏人不同。從情節來說兩個民族鬼話有一點相同，即描寫獵人與鬼一起打獵的情況，與布農人鬼話不同，沒有民間故事情節因素。

陳春欽先生以爲「賽夏人鬼靈havan信仰來自外來文化，因可以在泰雅族的傳說中找到完全相同的母題」（註59）。這個結論。古代希臘神話中從天上偷火，大陸中原流行的民間神話中商丘從天上盜火，但這並不能證明這些民族神話觀是借來自同一個地區。有不少民族民間故事中述一個妖怪（鬼）回家一聞說有「人氣」，馬上知道有人來他家裡。這樣的細節在中國漢族民間故事有，在俄羅斯民間故事也常見，在泰雅鬼話與賽夏鬼話卻有相反的說法：鬼有臭味，所以從鬼界回來的獵人有臭味，如賽夏人故事中述：獵人回來，社人「此時已聞到他身上

的味道和鬼一樣」(註60)。這類信仰那是基於兩個不同的世界，鬼世界就是死人的世界(獵人在那裡遇見已逝兄嫂的鬼靈)，屍體腐爛有臭味，在西方故事中說鬼有硫磺(sulphurous)臭味(St. Thompson「母題索引」母題G303.4.8.1)。在夏威夷故事中記述下冥界找死亡的情人的人物專門用酸敗的椰子油擦身體，是爲了產生臭味，使不讓活人進冥府的君主以爲他早死了。(註61)台灣原住民鬼界臭味的觀念定是類似的。所以這個泰雅族與賽夏族同樣的細節，也不能證明賽夏族haven信仰來自泰雅族。

第四：陳春欽先生採錄的賽夏族鬼話主題是酒的來源，泰雅沒有偷釀麯或自其他世界偷來財富的說法，也無清晰的另一個世界觀念，上已說這類的情節台灣布農族有，大陸漢族有，所以不能據以證明havan的故事來自泰雅族。

第五：陳春欽先生以爲賽夏族havan信仰是新借的，只有五十多年的歷史，因爲日人調查報告沒有提到havan的信仰，日人搜集的台灣原住民材料非常豐富，但並不週全，可說他們不大注意原住民鬼話，無論是賽夏人的或其他的如布農、泰雅等也搜集的很少，也可能賽夏人不敢把havan的故事講給外國人聽，怕havan報仇，世界各國有各種古老的信仰或民間文學體裁是現在才發現的，以大陸敘事吳歌，或浙江非常原始的「騷子歌」爲例，所以日人未提及havan的信仰並不能證明1945年前賽夏族無這個信仰與鬼話。

以上分析的是三個民族較素樸、較原始的信仰與鬼話，現在我們嘗試介紹分析台灣原住民社會最複雜的民族一排灣族。上已述過排灣有較復雜的信仰，有系統的宇宙觀，有各種神。排灣人也有較清楚的善神與惡神之分別。根據許功明教授的介紹，排灣人宇宙觀中有冥界又有比冥界還低一層的下層，即最下的一界，即一般所謂的鬼魂gemaral。Gemaral居無定所，在概念上其所屬的世界是比 i maka rizeng(冥界)更下一界的i tjarhi teku可暫譯爲「下界」、「地獄」或「鬼界」(註62)，除了gemaral觀念，排灣人也有惡靈稱qaqetitan，排灣人與其他原住民如布農同，分在家內死亡的人是屬於好死，也都成爲善靈(nanguaguag a tsemas)。相反的，一切在自家之外或回家中途死亡者，或在外橫死者(如被水沖失、從樹上摔下……等，都稱爲na malekuia)都屬於壞死，也都可能成爲會對人間作惡的惡靈，稱爲na ku kuia a tsemas或qaqetitan」(註63)。即類似漢族的鬼。今天信基督教的排灣人說qaqetitan但其他民族(即信基督教的民族)德文叫Teufel，英文devil，他與善神與人的行爲相反。神造人，給人所有的東西，又賜福於人，qaqetitan卻來，窺視，探聽，想著怎麼害人家，有兩個男性的qaqetitan與兩個女性的，所謂「兩個同伴qaqetitan」與「兩個女同伴qaqetitan」刺穿人，他感到疼痛，嘴裡與肛門出血，快要死了，不到六天就死。但是如果人遇見兩個qaqetitan，則不會出血，他突然感到疼痛就死了。也不怎麼痛，但病了四天，第五天才死。qaqetitan主要在日落之時出現，即在天黑的時辰。他們與人相反，人睡覺之時他們不睡，到處漫游。有兩類鳥pipi與tjirirh，它們知道qaqetitan來了，就警告人，這個都是Kadrui先生從排灣族Danyau部落的報導瑞士H. Egli神父(註64)。

H.Egli神父又記錄了Kadrui先生講的鬼話，即人遇到鬼(qaqetitan)的故事。如兩個兄弟遇見鬼的故事，內容如下，兩個兄弟從耕地回家，忽然聽到路旁的鳥聲，弟弟明白鳥預告鬼qaqetitan來了，後來鳥穿過路，在另一邊叫，這個叫聲使得弟

弟激動、不安，他告訴哥哥：「別走，藏起來，鳥不叫了，我們再回家！」。但是哥哥不管弟弟，繼續走，等到鳥不叫了，弟弟聽到腳步聲，槍擊聲及說話的聲音。當鳥叫完了，弟弟回家一看哥哥躺在床上，口中出血，弟弟把路上的事情都告訴了哥哥，哥哥覺得很遺憾，因爲他不理弟弟的話，結果當天夜裡哥哥去世了，講述者還說：弟弟聽老人話，所以無病。故事顯然證明鳥會警告人類，一定要注意鳥的叫聲。

第二個故事述：有一次夜裡很多男人帶獵狗去河邊捕捉螃蟹，每個人拿著一個火把引誘螃蟹，當他們走路時，他們的狗忽然發怒，從河邊往回跑，大聲叫吠，男人都很害怕，聽到了鬼(qaqetitan)的腳步聲。他們馬上在草中藏起來了，他們聽到腳步聲槍托相擊聲，好像在說話，當狗不叫了，他們才從長長的亂草中出來了，說：「那確實是鬼！去捉螃蠍沒有意思，回家吧！」他們就回去了。

這兩個鬼話很簡單，沒有什麼複雜情節，是典型的鬼話，可惜從前採錄的原住民鬼話太少，如在日人的調查報告中筆者查不到關於qaqetitan的資料，雖日人搜集了不少關於排灣族信仰的材料（註65）。日本著名的民族學家藤崎濟之助教授巨著「台灣的蕃族」一書中只有三句話，記述排灣的幽靈出現時，形體與活人同，服裝也同，逢他得病。瑞士H.Egli的材料更豐富。Egli採錄發表的鬼話中每次述：人家看不見鬼只聽到他們的說話，這個與其他民族信仰同，如藤崎濟之助教授提到的泰雅族信仰資料，也說「夜間無人影，但可聽到兩個人相談之音」（註66）。

總的來說，雖然台灣原住民惡鬼觀念不同，鬼話也不完全一樣。雖然與世界其他民族鬼話一樣，述人見鬼之事，但是每

個民族鬼話均有一些特點，如泰雅人鬼話述人怎麼到鬼鄉（村），即另一個世界，在那裡見到什麼，回來講給部落的人知道。排灣人（據筆者得到的材料）主要述鳥能夠怎麼警告人家鬼來了，也強調人類要注意它們的警告。

如我們把泰雅的或賽夏族的人到鬼村的故事與世界其他民族如玻里尼西亞人到死人界的故事比較一下，可知台灣原住民鬼話比玻里尼西亞人故事的情節簡單的多。玻里尼西亞人神話故事也較素樸、較原始，民間文學比較研究常用爲世界原始性的（archaic）資料，但與台灣原住民不同，玻里尼西亞人有不少描寫活人去死人界之故事，情節複雜，從另一個世界歸來唯有死亡的年輕人，或突然去世的人及勇敢的，機智的活人，去到死人界找自己死亡的妻子或情人的靈魂。這類的故事在美洲印第安人也流行，在玻里尼西亞故事中去冥界的人遇到不少障礙，這些障礙與死人靈魂遇到的相同，但活人知道冥界的情況，所以可以想辦法克服障礙，他要與保衛冥界的妖精決鬥，但人只可用腦筋，用機智，不須用任何武器，祖先靈魂會幫助他，如在一個Marquises群島的故事中有一個人叫Kena克服許多障礙到達了靈魂界，求得女主宰同意把他死亡的妻子靈魂還給他，女主宰把靈魂洗乾淨，放到一個籃中，交給他，Kena回家，開了籃子，想與太太睡覺，但靈魂從籃子跳出來又跑回冥界。Kena又下冥界，女主宰第二次把妻子的靈魂還給他，並說：十天不可親近，這一次Kena等十天，妻子就復活了，部落人作了大筵席（註67）。台灣原住民完全沒有這類的故事，沒有那麼復雜的情節，疑是保存比玻里尼西亞還古樸、原始的作品。

如果我們把台灣原住民鬼話與巨人故事比較一下，可見兩

者有一些共同的特徵，如吃孩子，但也有許多不同的特點：

1.故事中巨人是單獨的怪人物，而鬼一般是許多共處。

2.巨人特徵是饑餓與淫慾，鬼的食物與人類不同，他們沒有到處走找吃的，雖有人與鬼結婚的故事，但沒有描寫鬼的淫慾，因故事中無什麼巨人國，所以沒有去到那裡的人，鬼話不同。

3.巨人故事描述人怎麼殺他，因為巨人不應該活在我們「現在」的社會，大多數鬼的故事不同，因原住民相信有鬼（或說從前有許多鬼），主要是敘述人家怕鬼躲起來，或鬼怎麼害人。

4.因每個民族惡鬼信仰不同，所以故事情節也不全同，有的有民間故事情節的因素，（如泰雅、賽夏、布農），有的是典型的鬼話，巨人故事也有一些民間故事情節的因素，但總的來說巨人故事與鬼話不同，各有自主的特徵。

【注釋】

1.徐華龍，序——《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994，頁15。

2. Sokolov Ju. M., *Russkij fol'klor*〔俄羅斯民間文學〕，Moscow, 1941, s.169。

3. Meletinskij E.M. *Mif i istoricheskaja poetica fol'klora*〔神話與民間文學詩學的問題〕，Moscow, 1977, s.6。

4.同註1，頁727-728。

5.漢語大字典，武漢，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1990，7卷，頁4427。

6.清水，〈談鬼〉—「民俗」，1929，68期，頁1。

7.李亦園，〈祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰研究〉—李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，台北，聯經出版社，1987，頁297。

8.林衡立，〈宗教，瑞岩民族學初步調查報告〉—「文獻專刊」，1950，第2期，頁42。

9.同註7，頁298。

10.《中國各民族宗教與神話大詞典》，北京，學苑出版社，1993，頁588。

11.增田福太郎，ブヌン族卓社蕃の神靈及タブ—に就て—「台法月報」，1938，卷32，頁21-22。

12.MacCulloch.J.A., State of the Dead—*Encyclopaedia of Religion and Ethic*, Edinburg-New Jork,T.and T.Clark 1981, v.11, p.820。

13.同註11。

14.同註12，p.819。

15.黃應貴，〈台灣土著的兩種社型及其意義〉—「民族學研究所集刊」，1984，57期，頁7。

16.胡良珍，〈台灣布農族民族學的初步調查研究〉—「邊政學報」，1969，8期，頁9。

17.同註15，頁7；伍睢，〈布農族的原始宗教與基督教的發展〉—「民族學研究所資料彙編」，1990，1期，頁51。

18.《中國鬼話大辭典》，徐華龍主編，廣西民族出版社，1994，頁727。

19.陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉—「民族研究所集刊」，1968，16期，頁91。

20.同上。

21.同上，頁92。

22.李亦園，〈anito的社會功能—雅美族靈魂信　社會心理學研究〉—李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，台北，聯經出版社，1982，頁257-270；黃應貴，同上，頁7。

23.Benedek Dezsö, *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashic Folklore*, 台北，南天書局，1991，p.135。

24.同註15，頁7。

25.王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，板橋市，稻鄉出版社，1995，頁95。

26.李亦園，〈馬太安的阿美族〉——李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，頁282。

27.同上，頁283。

28.Egli H. *Mirimiringan. Mythen und Ma¨rchen der Paiwan*〔排灣族神話與民間故事〕，Zürich, Verlag Die Waage, 1989, S.19, 62.

29.同註15，頁7。

30.《蕃族調查報告·武崙族·前篇》，台北，台灣日日新報社，1915，頁60-61。

31.《蕃族調查報告書，阿眉族南勢蕃等》，東京，1913，阿眉族馬蘭社，頁15。

32.Propp V. Ja, *Morfologija skazki*〔民間故事形態學〕，Moscow, 1969, s.30，英文譯本，Propp V.,*Morphology of the Folktale*, University of Texas Press, 1968, p.26。

33.金榮華，《六朝志怪小說情節單元索引》，台北，中國文化大學，1984，頁61。

34.Propp V. Ja. *Russkaja skazka*〔俄羅斯民間故事〕，Leningrad, 1983, s.177。

35.Propp V. Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*〔神奇故事歷史根源〕，Leningrad, 1946, s.43, 50。

36.李福清主編，《和平鄉泰雅族故事·歌謠集》，台中縣立文化中心，1995，頁201。

37.同上，頁219-221。

38.同上，頁205。

39.同註35，s.54-56。

40.Fedorova I.K. Motivy i obrazy volshebnoj skazki v folklore polinezijtsev〔玻里尼西亞人民間文學中的神奇故事母題與形象〕—*Fol'klor i etnografija. U istokov fol'klornykh sjuzhetov i obrazov*, Leningrad, 1984, s.86-87.

41.同註36，頁211。

42.李亦園，〈南澳泰雅人的神話傳說〉—李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，頁347。

43.同上，頁346-347。

44.同上，頁349。

45.同註42，頁297。

46.Scheerer O. Sagen der Atayalen auf Formosa〔台灣泰雅族故事〕—*Zeitschrift*

füŕr *Eigeborenen-Spachen,* Jahrgang,XX1 Wien, 1930-31, S.92-93.

47.同註42，頁298。

48.同註35，頁205。

49.同註41，頁350。

50.《新社鄉閩南語故事集》，台中縣立文化中心，1996，頁70-75。

51.同註35，s.231。

52.同註42，頁334。

53.陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉—「民族學研究所集刊」，1968，26期，頁91。

54.陳春欽，〈向天湖賽夏族的故事〉——「民族研究所集刊」，1966，21期，頁163-165。

55.同註42，頁349-350。

56.《「西遊記」的傳說》，賀學君編，海南，南海出版社，1991，頁65-66。

57.同註54，頁164。

58.同註53，頁91。

59.同註53，頁92。

60.同上，頁91。

61.同註40，s.87. V.Ja. Propp教授寫，神話故事中（他提到美洲印第安人的故事及非洲故事）活人與死人味道不同：「死人怕活人難聞的臭味，同時活人怕難聞的死人臭味」(同註35，s.52-53)。

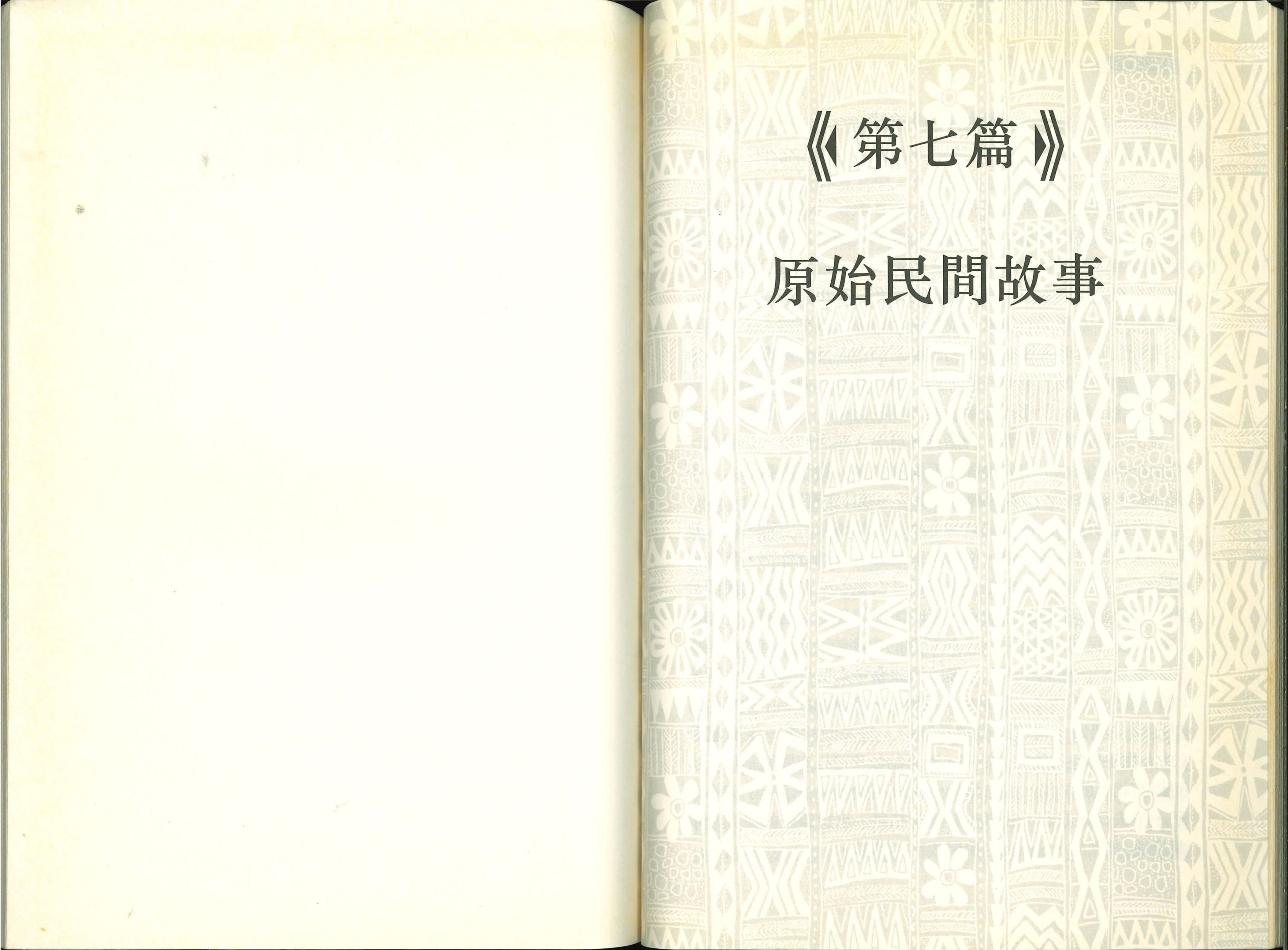
62.許功能，柯惠譯合著，《排灣族古樓村的祭儀與文化》，板橋市，稻鄉出版社，1994，頁25。

63.同上。

64.同註34，s.64-66。

66.藤崎濟之助，《台灣の蕃族》，東京，國史刊行社，1930；台北，南天書局，1988，頁324-325。

67.Handy E.S.C.,*Marguesan Legend*—B.P..Bishop mus. Honolulu, 1930, Bul. n.69, p.120；Fedorova I.K., Motivy i obrazy volshebnoj skazki v folklore polinezijtsev, s.88。



《第七篇》

原始民間故事

原始民間故事

民間故事與神話相同，可分兩類：一類是較原始的(archaic)民族的故事；另一類是先進的民族的民間故事，有學者稱爲典型的神奇故事(classical form of the fairy tale)，原始的民間文學中民間故事不完全與神話分離。不少民間故事還保留神話特徵，故事開端常常是屬於創世時期，或獸當人（或相反人當野獸）之時。原始的民間故事常與神話同有解釋功能，解釋一些動物特點、地形特徵等等。但民間故事與神話不同，神話敘述全人類、全部落之事，如人類缺乏火，不知祭典，受不了幾個太陽的熱氣等等，神話英雄爲全人類而作事，如射日、退止洪水、治水、取火等等；而民間故事人物想得到個人（不是集體）的幸福，如得到神奇的妻子，或什麼寶物（註1）。

發達的民間故事（尤其神奇故事）結構非常固定，從人物離開家裡經過各種考驗，得到神奇幫助者及神奇寶物，然後征服敵手，得到妻子（常是公主或員外女兒）。在原始的民間故事中情節結構不是那麼固定，每段情節較獨立，有同等的作用（在發達的民間故事不同，人物行爲的次序較固定，有的在結構中沒有特別重要的作用）。發達的故事中人物行爲從損失開始（如一個公主不見了，英雄去尋找她），在原始故事中故事也可以從損失開始，也可以從獲得開始，發達的故事一定有團圓（或人物獲得他找的物）結局，而原始故事可以有團圓結局，也可以有相反的結局，如布農族民間故事中丈夫失了妻子與小孩子，不去尋找他們，故事也無團圓結局，可說原始的民間故事是發達(典型的，classical)民間故事的雛形。

民間故事可分四大類：第一類是動物故事，又分爲幾小類：a)野獸的故事，b)野獸與家畜，c)人與野獸，d)家畜，e)鳥的故事，f)魚類及其他。台灣原住民動物故事不太多，家畜故事差不多全無，第一類型的故事也不多，較多的是人與野獸之類型的故事，如熊搶人的故事，或人變動物（如猴子）、變鳥的故事（大約最多）、變蛇（百步蛇）、變老鼠等等。

這些故事大概是在原始思維基礎上產生的。初民沒有把自己從自然分離出來，所以神話故事中常常說從前動物或樹都會說話，或像泰雅神話故事中說「從前泰雅人就是鳶鳥」等等。

雖然台灣原住民從前以狩獵爲業，但是動物故事還是不怎麼多，如布農山豬與山羌的故事，動物身上圖紋起源的故事等。

民間故事的第二類是神奇的故事，也是世界民間故事數目最多的一類。當然，原始民間文學中這類故事剛開始產生時，沒有先進民族的神奇故事那麼複雜的情節，那麼固定的表現法，但可以看得見一些神奇故事的雛形。

第三類是生活故事，即沒有神奇因素，只述日常生活的故事，如漢族各種秀才故事、傻女婿故事等等，這些故事大概較晚產生，台灣原住民差不多沒有這類的故事。

第四類是各種鬼的故事，這類故事比較早產生，台灣原住民也有不少。實際上是專門的一個體裁(genre)，即鬼話。

在神奇的故事中婚姻占非常重要的地位（註2），特別與神奇女人(supernatural woman)結婚。在最原始的故事中神奇女人一般是水神或樹神等等，在較晚期的發達的漢族故事是各種精怪，如桃樹精、人參精等等，西方或漢族許多故事中，這些原來神奇之女人變成社會地位很高的姑娘，如公主，在漢族故事

中常常是員外女兒，神奇妻子的故事在台灣原住民中大概不太多，但是也有，如下列的布農族故事。

人與星星結婚

採錄花蓮縣卓溪鄉中平村布農神話之時，也聽到了金阿進老人講的人與星星結婚的故事。內容如下：

從前人能與天上的星星結婚。

那時人與星星是姻親，至人類開始幹活以後就不再與星星通婚。早期的人類是不幹活的，但是生活十分順利，當人類開始幹活的時候，也就是不再與星星通婚的時候。

有一顆星星，她是人類的媳婦。因爲與公公的想法不一樣，因此人類與星星的通婚關係有了改變。公公在田裡種了小米，結果媳婦不喜歡，她改種葫蘆，公公知道了便到山上去，他把媳婦種的葫蘆全部拔掉。媳婦知道了，她也上山去，看到被拔除的葫蘆，心裡很傷心，她把葫蘆藤集合起來燒掉，自己也隨著煙氣飛到天上去了。從那個時候起，人與星星就不再通婚。其實媳婦所種的葫蘆裡面也是一粒粒的小米，但是人類並不知道。自從媳婦走了以後，如果種葫蘆時，裡面再也沒有小米了，而且葫蘆也變苦了，所以現在的葫蘆籽是不能吃的。

這個神話故事可能包括幾個不同階段的社會神話概念及神話母題。其他類似的布農故事情節並不同，皆未談及在世界民間文學中具有特殊地位的北斗七星，只說是無名的天上星星。世界上許多民族都有關於星星的神話，北美及南美的印第安人尤其多。在一些比較晚起的民間故事中，大部分皆謂天上的星星下凡，變爲女性，與世上的男人結婚。前述布農族的這個神話的基礎，很可能是來自布農族的信仰概念。據日本淺井惠倫

教授的記載，布農人以爲非在家裡病死（非正常死）的人，其靈魂不能到冥間，但會升天變成星星。初升天的靈魂爲紅色星星，日久便漸漸變成白色。這些天上的人（靈魂）吃的是葫蘆及芭樂（註3）。據我們所知的布農族傳說，如果夜裡見到紅色星星，就可能是有人將死或將發生不吉利之事（許多民族都有同樣的兆頭）。

二十世紀初，日本學者所採錄關於此類的卡社布農族故事，其內容與民間故事極爲相似。大略是說：從前有一個男人，沒有妻子。有一天，一個來歷不明的女人帶著孩子來到他的家裡，拿出一個葫蘆，說裡面是叫做粟的東西，非常好吃，而且一粒便足夠三個人吃。她還說有了這個葫蘆後，粟可以種在田裡，男人也可以不再狩獵，於是男人便答應以她爲妻。有一天，妻子出外擔水，孩子哭起來，男人便罵他。此時妻子正好回來，看見孩子可憐的樣子，於是責罵男人忘恩負義，便帶著孩子和葫蘆回到天上做星星，葫蘆裡的粟也因此未曾播種（註4）。

我們所採錄的神話，也與民間故事相當類似，雖然描寫的是媳婦與公公的衝突，而非前述的夫婦衝突，但基本上屬於同一類的。這類的故事中另一個世界的女人帶著小孩來到人間；或星星變成女人或天鵝姑娘來到我們世界的故事，許多民族都有。內容大致是描述：少女（天鵝姑娘）們在河或湖中洗澡，男人偷走了其中一名少女的衣服，她無法回到天上，就與男人結婚，但是後來還是回到天上（Thompson 母題索引，K1335）。

例如較原始的美拉尼西亞New Hebrides群島故事中述天上的幾個有翅膀的飛女下凡間要洗澡，把翅膀放在岸上入水，有一

個男人看到，拿一雙翅膀回家埋在柱子下，又回到岸上，偷看女人她們洗完澡拿自己的翅膀飛回天上，只有一個無法回去。男人引她到家裡作妻子。她與男人的母親一起去田裡，她一觸甘薯葉，所有的甘薯就挖出來了；她伸手觸香焦，所有的香蕉馬上熟了，男人的母親看見就罵她。女人回村子，坐靠柱子就哭，她的淚掉地成爲深坑，這時她看見自己的翅膀，拿起翅膀飛上天。然後那個男人也爬上天，找到了自己的妻子，但沿著無花果樹根與妻子下凡間時，天上的人把樹根砍斷了，男人摔死了，而妻子又飛回天上了（註5）。

又如菲律賓呂宋島Nabaloi族，星星與Nabaloi男人們結婚的故事，內容大致是敘述：有一群星女，常在夜間下到凡間的溪中洗澡，而把衣服掛在溪邊的樹枝上。溪邊村裡的男人們把她們的衣服偷走，星女們無法取得藏在衣服中的翅膀以致不能回到天上。男人們都以星女爲妻，而後男人們日漸衰老，星女們便奪回衣服，回到天上。而她們所生的孩子，就是Nabaloi人的祖先（註6）。在歐洲這類的故事只提及洗澡的是由天上下來的天鵝女，並無說天鵝原本是天上的星星(A. Aarne-St. Thompson, The Types, No.465；St. Thompson母題索引D361.1「天鵝姑娘」及B652.1「與天鵝姑娘結婚」）。菲律賓Nabaloi族的故事，把世界流行的此種母題，與星星變成女人的情節，連結起來。據St. Thompson母題索引T111.2.1「人與星女結婚」，其中只提及苗族的神話故事。美國D. Graham在四川省苗族卻採錄到兩個這類的故事。其中一個故事說：苗族孤兒與星女是一對很相愛的夫妻，漢人畫了星女的像送給皇帝，皇帝也想得到那個漂亮的女人。另一個故事也說是一個孤兒與一個星女（天上的七姊妹之一，年紀最小的）結婚（註7）。第二個故事謂星女主動下凡與

孤兒結婚，第一個故事中的女人如何下凡，卻沒有說明清楚。

湘西苗族也有同類的，但情節頗爲複雜，基本情節與世界許多民族「天鵝姑娘」同一個類型，一條牛告訴一個長工今天有七個天上的姊妹下凡洗澡，牛去到塘邊，悄悄的銜了一套衣褲在口裡，跑到長工跟前，告訴他，讓他把衣服藏起，千萬不要還姑娘。六個姑娘都飛去了，只剩下一個赤身露體的站在那裡，走到農夫跟前，請他分一條褲子給她穿。農夫解下自己外面的褲子，她說願意作農夫的妻子，農夫拒絕，說自己的生活都成問題了，怎養得起妻子，後來農夫同意娶姑娘爲妻，並生了孩子，有一天妻子上山採豬菜，丈夫留在家裡照顧孩子，孩子不停的哭，父親從樓頂上木孔中取那套妻子的衣服，給孩子玩，孩子就不哭了，第二天農夫對妻說：「今天我不想帶著孩兒了」，妻子說：「你帶了兩天孩兒就不耐煩了！我終年累月的帶著，從不會煩過」，得知丈夫把她的衣服給過孩子玩，姑娘拿了衣服帶著孩子上天空去了。後來，丈夫也昇天去找妻子等等（註8）。上述苗族故事情節（因孩子哭，丈夫不耐煩，妻子因此回天上）與二十世紀初日本學者採錄的布農神話故事頗爲相似，只是苗族整個故事情節很複雜，與菲律賓及西歐故事同，都有藏衣服的母題，這個母題在發達的民間故事是非常重要，因爲與故事情節犯禁功能有關係，在苗族故事中牛告訴農夫，他要把天女的衣藏起來，千萬不要還她，農夫把衣服拿來給孩子玩，然後孩子告訴母親，天女馬上取衣昇天。

要注意在上述的美拉尼西亞故事中沒有提及天女之衣服，只說翅膀，在菲律賓呂宋島Nabaloi族故事中提及衣中藏的翅膀，較發達民族的民間故事中如西歐（苗族亦同，苗族故事一般情節較發達，較複雜）只提及衣服，疑以衣服代替翅膀，

Nabaloi故事是過渡的情況。

在較古樸的布農故事中下凡間的女人無翅膀，也沒有提及她的衣服，一般這類神奇妻子最早的形象是圖騰妻子，即野獸（動物）女人，如魚女、熊女等。在美拉尼西亞或呂宋島的故事中下凡的，天女還保留鳥的痕跡（翅膀），在布農故事中完全無，在世界許多民族民間故事中男人藏的不是動物妻子的衣服，而是女人脫下的獸皮，或尾巴等等，後來她找到獸皮或尾巴後就離開男人。

故事中，值得注意的是爲什麼天降下來的妻子要離開丈夫回天上去，在世界這類型故事中，神奇的妻子離開丈夫因爲他犯一些禁忌(taboo)，如不焚妻子的獸皮，白天不見面等等，這些禁忌與一些婚姻禁忌有關，或者男人之親戚委屈圖騰（神奇）妻子（註9）。在布農故事中與上述的美拉尼西亞故事同，妻子離開丈夫的原因不是犯禁忌而是丈夫受不了孩子哭或公公拔掉媳婦種的葫蘆，後者與美拉尼西亞故事中母親不歡迎媳婦的魔力（也與農業有關）相似。當然布農與美拉尼西亞故事中很難說明爲什麼丈夫的親戚不歡迎媳婦的好行爲，大概因爲媳婦是另一個世界來的，她的行爲（尤其在美拉尼西亞故事中媳婦表現神奇的魔力）不符合內婚制度，也不完全適合外族婚姻制度，台灣原住民較少保留圖騰的概念，幾乎沒有圖騰妻子的故事。

神奇的妻子帶給人類各種的順利、成功（如在狩獵、撈魚、挖人參時）、財富、幸福，她或是由另一個世界來到人間，或是樹林女主、山女主、水女主等。如Melanesia Banks群島中的Mota島，有著這樣的故事：有一個孤兒，一天他撈了三條魚，又放了它們。偶然間來了一個帶著孩子的女人，說要與

孤兒住在一起（此與日本學者所採錄的布農族故事相當類似）。孤兒因窮而拒絕（與漢族許多民間故事及上述的苗族故事同，仙女下凡要與窮人結婚，他因窮而拒絕），但是女人還是留下來。原來她是貝（當錢用的）神，她蓋房子、闢田，於是他們過著非常幸福的生活。然而孤兒叫她「母親」，而不是以她爲妻。後來孤兒不聽她的話，而與其他男人出征，女人於是生氣而帶著孩子走了；最後孤兒犯神奇女人的禁忌，戰死了（註10）。雖然在這個故事中來的女人並不是星女，也沒有提到以她爲妻，但是大致的情節還是一樣的。

但是要注意在較素樸的布農故事中男人失掉妻子之後並沒有去找她（不只是在上述的人與星星結婚的故事，而是在其他故事中，如在異族奪擄本族孕婦的傳說中，也無男人去找失掉妻的母題），所以妻子離開丈夫是故事的結局，這是布農故事的特點，與呂宋島上的故事相同，但美拉尼西故事及其他，特別先進民族故事中，丈夫去找失掉的神奇的妻子是情節最重要的部分。

較發達的苗族故事主要的特點不在天女下凡又昇天，而在丈夫昇天尋找妻子，經過幾次岳父的考驗而與妻子結合，特別是仙妻幫助丈夫完成許多難題，所以可說具有神奇幫助的作用，在苗族故事的開端，農夫在凡間已有神奇幫助者，即一條牛，這不只是苗族這類型故事的特徵而是全世界天鵝仙女故事情節發展的特點。

彝族故事也說天上的六顆星就是六個仙女，其中小妹愛上了善心的撵山匠，來到凡間與他結婚（註11）。苗族及彝族的故事，含有許多民間故事的成分，並非原始的神話。但是這些故事皆是由原始神話的基礎所發展成的，很可能布農的故事是

這個類型中最早、最素樸的、最簡單的雛形。

Kirtley編的 Polynesisan, Melanesian and Micronesian故事母題索引，編號T111.1.1（天女嫁人間男人）的母題，沒有提及什麼例子，但他加另一個母題號碼T111.1.1.1故事（主角與下凡星女結婚），但只提及一個玻里尼西亞Tuamotu群島的故事，證明這個母題在太平洋南部島嶼不太流行。故事中的女人是天星下凡，即神奇之妻。凡人與神奇女人結婚是世界民間故事所流行的情節之一（註12）。

布農族故事中，從另一個世界來的妻子（爲什麼布農族及Mota的故事中都說她帶孩子來，待考）帶來了葫蘆，裡面有小米，可謂民間故事中「神奇的寶物」的雛形，這個故事大約從簡單的神話發展而來的。如一九一五年佐山融吉教授發表的丹大社的布農神話中說：昔時從天上落下來一個葫蘆，內有粟，人們撿了它，後來便變成石灰（註13）。如果把我們在花蓮縣所採錄的故事與日本學者在卡社所記錄的故事作一比較，可以看出花蓮記錄的故事比日本人的情節簡單一些，並沒有淸楚的交待星女是如何下凡，丈夫是誰。早期此類的故事中，男人過著類似孤兒般的孤單的光棍生活，這是非常重要的一點。因爲在原始的民間故事中，孤兒常是主要的人物。其因早期氏族關係瓦解之後，社會上造成孤兒這種不幸的人物，從民間文學的取材來看，人們往往寄予相當的同情（布農族的是屬於比較原始的故事，並無貧窮與富貴的觀念，只有同情孤兒，沒有同情窮人的情節）。孤兒的故事與神話、鬼神傳說皆不同，其一方面既有社會上不幸的人物，另一方面又有各種神（布農族缺神的概念，所以故事中是星女）用神奇的辦法幫助他，且描寫了家庭內的衝突。這證明了民間文學中開始有神奇的民間故事，

因民間故事與神話不同，描述的個人家裡的事（註14），但是在布農族的民間文學中，這樣的故事剛開始產生，並無發展成眞正的神奇故事。

一般來說，由天上下凡的妻子，結果必定又重回天上。漢族許多的民間故事是這樣。彝族的故事中，要下凡的妻子回天上即上帝那裡（中文譯寫爲玉帝，然而在彝族不可能有玉帝的概念，此應是採錄或翻譯者的附會）但把凡間所生的孩子留下，且給他三個葫蘆。此三個葫蘆也是神奇的寶物，其中兩個裝有種子是花草樹木，另一是金瓜子的。後來孩子便是順著他所種的瓜藤爬上天尋找媽媽，而剩下的一個葫蘆，噴出一股火把天書燒了；從此天上的事再也無人知道（註15）。

而據日本馬淵東一教授的研究，此類神話獲得穀之由來有四種：1 .穀由天上或海外之土而來。2. 穀由地府而來。3 .穀由神或先祖之身體而來，且大多數是女性。4 .穀由水府（湖或海中）而來（註16）。他所依據的資料包括日本、琉球島、印度尼西亞、馬來西亞、台灣原住民、馬達加斯加(Madagascar)島以及一些菲律賓的神話。雖然我們可以現在再加上許多中國南方少數民族的材料，但是還是不超過馬淵東一教授所歸納的四類，其中1、.2.、4.類，穀都是由另一個世界得到。另外關於獲得的方法，馬淵東一教授也分的很仔細：有偷的、有賜予、有不用什麼方法就可以得到的（如鳥自動帶來的，並非人派牠來的）（註17）。然而馬淵東一教授的研究，並未觸及民間文學階段的分析。從世界比較民間文學研究來看，比較原始的神話敘述穀類是由先祖的身體而來，或是在地府盜來的。大約另一個階段才是由天府盜的，然後天賜的。而帶來穀的常常是鳥或其他動物，那大約也是較原始的形式。據馬淵東一教授的研究，

台灣原住民及馬來西亞的神話中，1、2、3類都有，其中第2類尤多見於台灣中部，而很少在馬來西亞發現（註18）。在布農族採錄的神話中就有小米偷自地府的情節，或從天上帶來的。

在花蓮縣所採錄的布農族故事中，星女隨著煙氣飛天。這也是民間文學常見的母題。St. Thompson母題索引F61.3.1「隨著煙氣上升」，便提及太平洋南部島嶼的三則例子。Kirtley的母題索引也舉了許多Polynesia及Melanesia的例子，特別是在Micronesia的雅浦（Yap）島（註19）。然而花蓮採錄的故事中並未說她是不是也把孩子帶走，且後來的葫蘆中並無小米，葫蘆也不能吃，這可能是天對人類的懲罰。在布農族巒群中，日本人從前也採錄了一些其他有關穀類起源的神話，其中一個的敘述是：太古時有兩個男人一對父子，從天上下凡。他們遇到一個耳鼻口目皆是毛的女人引領他們到充滿不同穀類的山谷。後來父子盜了種子，女人大怒，跺腳，因而從土中發出火焰，女人就不見而升天了（註20）。馬淵東一教授以爲這對由天上下凡來的父子，可能就是布農族的先祖（註21）。但由我們所接觸到的材料，此說卻難成定論。因爲由天上降凡的父子，並不是原始的說法。比起我們所採錄的布農族神話中說始祖是由蟲糞生的要晚得多，馬淵東一教授又提出父子由「天上之女人」偷穀種的看法。這個觀點，我們可以同意，雖然這個神話中並沒有女人是由天上下凡說法，但是因爲她擁有五穀，且類似我們所採錄的神話，都是生氣之後，便隨著煙氣飛上天。由此看來，這個神話可能是由較簡單的原始形式發展而來的。

無論是日本學者或我們所採錄的布農族故事，都有一個主要的母題一小米藏在葫蘆裡，是由另一個世界（天上）所帶來的。小米之所以會藏在葫蘆裡並非是偶然的。因爲布農族與其

他許多東亞的民族，都是先種葫蘆、南瓜等各種瓜類，後來才種植他們重要的食糧一小米。「葫蘆是神奇的寶物」這個母題，是中國、韓國及非洲所常見的(St. Thompson, D965.2)。一般神奇的葫蘆中，所給予是食品（同上，D.1472.2.7)，而布農族的故事中卻是小米種子，布農族的故事應是屬較古老的。布農族部落與中國大陸許多民族相同，有葫蘆生人的神話。中國大陸南方許多民族的神話中，皆謂穀物的種子是從天上盜來的。例如壯（僮）族的神話便提及人們派狗到天上找種子，狗便由天上盜了穀種（註22）。布依族、苗族的神話也都說種子是狗由天上盜來的（同上，頁279）。狗盜種子的母題，在一些民族的神話中，後來淡化爲狗哀求生氣的天神不要收回所有的莊稼的母題；例如四川白馬藏族便有這樣的記載(同上，頁280），回族也有類似之說「爲啥狗吃麩皮，人吃麵呢？」(註23）。中國許多民族的神話皆謂盜種子的是狗，這一定並非偶然的。這是否與狗是遠東地區最早被馴服的家畜，或在漢族的民間故事中人物用狗犁田的故事有關，還待進一步的研究。

據馬淵東一教授所搜集的材料來看，太平洋南部島嶼及日本，許多民族神話中的種子是來自天上。然而在最原始的神話中，種子可能是盜自地府。在St. Thompson母題索引中並無種子來自天上或盜穀種的母題，而只有英雄在另一個世界得到神奇的寶物(St. Thompson D813.3)或神奇的知識(D1810.1)的母題。然而在布農族的神話中，與其他太平洋南部島嶼及中國大陸、日本的神話一樣，由另一個世界得到的並不是神奇的寶物而是種子。可謂是天賜的說法，比小米從地府來的晚一些。

日本人所記錄的神話中，下凡的星女曾謂一粒小米足夠一家人吃，這樣的神話概念，在St. Thompson母題索引與Kirtley的

索引中並無發現。但除了布農族之外，台灣其他原住民，如排灣、卡那卡那富（Kanakanavu）、泰雅及Sediq族都有。據馬淵東一教授的研究，此種神話概念，特別是流行在泰雅及Sediq族的神話中（註24）。除了他所引的早期日本人所搜集的材料之外，筆者還可以援引一些新搜集的神話，如李亦園院士採錄的泰雅族神話：太古之時，一粒小米即可煮一鍋飯；上山打獵時，只帶一穗小米，放在耳朵裡，即可供數日食用（註25）。卑南族、魯凱族也有相似的概念：煮一粒米就夠一個人吃（註26）。金榮華教授據St. Thompson母題索引F815.4.「神奇的稻米，生產一百萬倍，一夜之中可以成熟」，給新的編號：F815.4.2「神奇的稻米，少量飽衆人」。除了台灣及馬來西亞（註27）外，這個母題在菲律賓也相當普遍，譬如呂宋島的Nabaloi族及Mindoro島的Mangyan族都有類似的概念——一粒米可以足夠吃飽（註28）。可能《聖經》中耶穌以五餅二魚餵飽五千人的故事基礎，是類似的古神話母題。

佐山融吉先生早期記錄的一則很短的布農族神話，其謂上天把粟放在葫蘆中賜給人們，後來那個葫蘆變成了石灰（註29）。而日本學者在二十世紀初所記旳神話中，天上的星星所變成的女人，帶來人間葫蘆裡的種子，好像並非帶給全人類，而是給一個光棍兒。布農族有上天，但無天神的概念，也無「人上天」的神話，我們所採錄的這個故事在布農族的民間文學中屬晚期的。天星下凡的女人，可能也與死人靈魂升天變星的信仰也有關。

筆者採錄的故事中還有一個值得注意的說法：早期的人類不需要幹活，但生活十分順利。這是世界民間文學普遍的黃金時代的概念。實際上這個故事描述爲什麼凡人與天人（星星之女）不再婚，幸福的生活結束了。三十年代日本人採錄的同類故事沒有此母題，因爲說天上下來的女人與一個不幸的窮漢通婚。最近胡萬川教授分析失樂園神話時，也談到我們採錄的布農故事（註30），胡教授以爲此故事有明顯的「絕地天通」的情節單元。筆者同意胡先生的意見，但要注意布農無人上天的情節單元，關於天的概念也較模糊，只有星星之女下凡的情節，從比較角度來看我們在花蓮縣採錄的故事，大概較接近男人與星星結婚神話之原型，但已有不少民間故事情節的因素。如故事中衝突全是家庭之內而不是全人類、全部落的事，這是典型的民間故事的特徵，日本人採錄的故事很可能是此類型情節發展的下一階段，因爲完全沒有「黃金時代」的概念，神話的面貌全消失了，情節故事化了。

神話主要的題目應該是宇宙怎麼造成的、我們的生活（傳統的、習慣的）規律是怎麼安定下來的，台灣原住民神話主要是描寫神話時的末期，「黃金時代」的結束，例如從前（神話時代）人與星星之女可以通婚，現在（神話時代之後）不可以，這個神話的題目在原始民間故事也保留了下來。

三個獵人的故事

許多漢族民間故事有英雄下到洞裡（下地府），救妖怪搶走的小姐（公主），或得到神奇寶物，但寶物或小姐被吊上來之後，幫助英雄的人（哥哥，友人等）或弄斷繩子，或塡洞口，英雄反被留在洞中（Aarne-Thompson，類型301，第五節；母題K1931.2)。後來有神、龍王、龍王子，或其他神奇幫助者，幫助他回到地面。後來與小姐（公主）結婚，並處罰害他的人。布農人有這類情節，而保留較素樸之形式：三個獵人去

狩獵，射殺一隻山羊，但山羊掉到很深的山崖下，個子最矮的獵人緣繩子下去找，但其他兩個獵人在拉出山羊後，就走了，因爲兩人可多分些肉。在下面的人開始鑽洞，鑽著，鑽著就變成老鼠。回村之後要報仇，把那兩個人的房子摧毀，及發誓要把村裡所種下的作物都破壞，使村裡的人餓死；要村人在播種之時祭他，所以到今天布農人見到路旁死去的老鼠，還會用布包起來埋掉（採錄於桃源鄉高中村）。如果把這個故事與較先進的民族（如漢族）類似的故事比較，可以發現較大的差別：

1.英雄下山崖並不是爲了救失踪的（妖怪搶走的）小姐或求得什麼寶物，而是爲了拾起射殺的山羊，很像一般現實生活的情況。

2.他的同伴因食貪肉而不願意把他拉出來（並不是要娶公主或員外之女，或獲得寶物），害英雄的原因也是較現實的。

3.在發達的民間故事中神奇幫助者幫助英雄回到地面。在故事化的古神話中也有這樣的例子。如我們看《列女傳・有虞二妃》，舜下井之前，兩位夫人爲他穿龍衣。袁珂教授疑穿龍衣象徵變龍（註31），在較古老神話中舜很可能自己變龍；在唐代敦煌〈孝子舜變文〉中，帝釋派黃龍引舜到另一個未塡的井口。一般在中國（漢族）民間故事中，救陷在深洞之英雄是龍王的兒子，然後龍太子幫助他回家；在苗族故事中也有類似的情節，一個孤兒救了龍子，入龍宮，娶龍女爲妻，回家之後，後母令他挖出一口井來，還要把井水燒沸。井水沸後讓他下去洗澡，以便置他於死地，可是繼子得到龍女幫助，不僅沒有燙死，反而從井中拿出許多金銀（註32），疑是同一個神話母題發展，無論是漢族神話，民間故事，或是苗族故事都是已複雜化情節的作品（註33），原始的布農故事英雄自己變成老

鼠，著名民間文學理論家E. Meletinskij說：「較原始民間故事中人物自願變成動物（常常爲了救命）是典型的母題」（註34），布農故事正是如此。在同類發達民族故事中，人物經過考驗得到神奇幫助者，常常是一個動物，如狗、馬、鳥等等，或一個老人、神仙等等。

因爲台灣原住民民間故事中無神奇幫助者，人物自己變形，變成動物，得出地面。不少民間故事中幫助人物的救命者就是老鼠，如在日本「吃人的妹妹」故事中公主變成吃人精，吃掉父母、全市人，只有她兄弟可以逃脫，告訴他怎麼逃避危險的是老鼠，在中國、日本、俄羅斯同類型故事也一樣，但只有日本的故事說明幫助他的兩隻老鼠是死去父母的靈魂（註35）。世界許多民族信仰中老鼠與地府有關（註36）。

在布農故事中當然沒有這個意義，原住民故事中筆者找不到死去父母幫助孩子的母題，這是先進民族民間故事的特徵，在這個較原始的故事中人物像神話人物只靠自己的力量找出路，在先進民間故事中，人物都靠神奇幫助者，或神奇寶物，他自己沒有辦法。

4.先進民族故事中陷害朋友的「假人物」被罰，一般是皇帝下命斬首，或如甘肅民間故事中皇帝下令，把「假人物」埋在路中，只露出頭，後來英雄自己砍他的頭，使路變平，在布農故事也有處罰壞同伴的主題，但報仇不止於害他的人，而是全村人。可能是這個細節與原始社會集體主義，什麼事全部落要負責的思想有關係，所以抱怨的人物要脅全部落、報復全部落。

5.上述已說，先進民間故事結局一般是團圓(happy ending)：英雄與小姐（公主）結婚，或是早期的、有傳說性的

解釋習俗的結尾：爲什麼布農族對老鼠十分恭敬（另一個故事也有恭敬老鼠的不同解釋）。總的來說這是世界流行的民間故事類型(Aarne-Thompson故事類型索引301類型「三個公主」）較素樸原始的雛形。這類型的故事很可能在發展過程中借用了像布農那樣的故事作爲一段重要的結構段。

孤兒的故事

民間故事一般同情身份甚低而且不幸的人，像「灰姑娘」，死了母親的孩子，各種窮人，或被輕視的弟弟，或傻瓜，禿子等等。從前在較原始的布農社會中無貧富之別，如筆者搜集到的一百五十布農神話及故事中一次也沒有提到這些概念。在初民的社會最可憐的大概就是孤兒或沒有母親的孩子，所以孤兒或無母親的孩子在民間文學中最常被提及。有學者以爲在初民的社會大概沒有眞的孤兒，因爲父母死掉的孩子還以爲自己是部落的孩子。有些較原始的民族現在生活中還可以看到此類習俗的痕跡，如雲南佤族，同寨子或同部落家族成員之間有恤孤的義務，甚至全寨都有責任撫養孤兒（註37）。但核心小家庭發達及一些家庭私產成立後（雖然它的作用並不大），才使孤兒變成不幸的人。在初民的社會重要的並不是什麼財產，而是食物。所以人家不給孤兒好飯吃，只給孤兒沒人願意吃的和最不好的東西。如亞洲北部Chuckchee族故事中誰都不給孤兒吃，他只得吃狗糞；在美拉尼西亞故事中孤兒們沒有什麼親戚，他們住在樹林子裡，有一天來了一個人（實際上是神，Kaja）問他們，他們缺什麼？他們說「缺食物」。食物是最重要的，在另一個美拉尼西亞故事中舅母給孤兒兄妹餵貓的廢料。

世界許多較原始的民族民間文學中都有關於孤兒的故事。玻里尼西亞、美拉尼西亞、亞細亞北部Chuckchee等族，北美愛斯基摩人及美洲印第安人或大陸的佤族都有孤兒的故事。據比較民間文學理論家E. M.Meletinskij教授以爲：孤兒可說是敘述民間文學中最早「日常生活」（非神話的）化的人物」（註38）。原始社會孤兒是最可憐的人。有些民族的語言把孤兒稱爲「孤獨的人」、「遺棄的人」、「孤立的人」（如美拉尼西亞Gunantuna語），台灣鄒語把孤兒稱爲teneo，意即「無依無靠的人」（註39）。台灣原住民語也與漢語不同，如布農族把父母雙亡的孩子，或雙親之一死亡的孩子都稱「孤兒」。

泰雅語把孤兒稱作qinyatan,即「被撫養」之意。與qinyatan與漢語「孤兒」不全同，除了父母雙亡的孩子之外包括：1.父已亡故，母改嫁遠鄉，留下「孤兒」在家，也成了無依無靠的人；2.母已亡故，父續絃，前妻子女被虐待趕出家門，也成了無依無靠的人。因此在泰雅語中便稱作qinyatan，但除了「被撫養」之意還有輕視、悲憫之意，因孤兒生活很苦，所以qinyatan也是「苦難」的代名詞（註40）。

較原始社會中同情的不是窮人，因爲在部落集體式生活中獵物是分給所有的人，包括老人，原始社會中最早可憐的大概就是孤兒，許多較原始的民族，如美拉尼西亞人、愛斯基摩人、亞洲北部Chuckchee族、雲南省及緬甸佤族、美洲草原中印第安人都有較多孤兒的故事，其與每個地區，每個民族民間文學傳統有密切地關係，情節也不同，但是這些故事共同的主題是受委屈的孤兒，他獲得神奇幫助或立功得勝（註41）。

隨著社會發展，母系制度解體越來越明顯時，孤兒的情況越悲哀，孤兒是初民社會中公社成員平等被破壞之時的第一個

犧牲者，但是公社輿論依照傳統的原始社會倫理斥責不善待孤兒，背棄原始習俗虐待孤兒，同時同情孤兒。這些故事描述事件都是從民間倫理觀念出發（註42），社會越發展，氏族關係越來越弱，孤兒的情況則越壞。全世界各地民間文學中孤兒的地位不同，但是在古代歐洲中孤兒的故事不大流行（註43）。

在初民的社會中孩子如死了母親或父母，那母方親戚特別是舅舅要養他，父系制小家庭發展，孤兒與舅舅的關係逐漸淡化，但直到現在中國漢族民間故事中仍常常提到舅舅，舅舅幫助外甥，故事中好像沒有提及伯父，有些民族不讓繼母養孤兒，或母親的親戚，或奶奶（如在美洲印第安人故事中孤兒常與奶奶住在一起）或伯母叔母要養他，繼母的概念與專稱大概也不是那麼早期的，初民的社會不只叫親母「媽媽」，她的姐姐、妹妹、姨、表姐、表妹及母親的女性遠親也都稱媽媽，父親所有的妻子也稱母親、媽媽，她們屬於與親母同一個婚姻等級。現在的阿美族百年來早已行一夫一妻之家，但所有的嬸、伯母、姑姑都通稱ina，與母親相同。在初民的社會最普遍的是表兄弟姊妹之間婚姻，那在這樣的情況之下父親所有的妻子是親生母親的親戚，都應該稱母親。

初民社會以氏族為主，後來氏族制瓦解，同時打破內婚制，結果後母與繼子屬於不同的氏族，所以與以前情況不同，繼子不可以把父親娶的另一個氏族的妻子叫作「母親」，大約在這個情況之下就有了「後母」的概念，有了母親與後母的分別，繼子、繼女是氏族地位的消失及個體家庭地位升高的結果。因為台灣原住民社會保存不少原始的思維，沒有繼母的專稱，所以台灣布農、泰雅、魯凱、阿美、排灣等族的故事中也有母親委屈孩子的說法，同時後母委屈繼子的說法大約反映台灣土著民族社會發展的複雜性。台灣原住民從前大概也無繼母這個詞，雖然現在的鄒語把繼母稱為yivahoino（後來的母親），在家裡不會這樣稱呼，都稱ino（母親）。泰雅語情況較複雜，繼母在泰雅語有專稱，即「yata」，是後母之意，而這yata的稱謂也正與父親母親之姊妹、伯母、姑媽、姨媽同一字，但不是有血統關係的人，泰雅語中只賦予她yata的地位，卻絕沒有賦予她yaya（媽媽）的地位，所以cingqyu（再娶）而來的女人都稱為yata，這是前妻子女以及其他後輩族人對她的稱謂，其他人如丈夫姊妹、姑表、兄長（表哥，堂哥）、嫂嫂、丈夫的長輩等都用其他幾種專稱，只有yata名稱與父母之姊妹相同，這定是較古老的說法。

現在原住民部落早渡過到父系制核心家庭，母親死之後不一定要舅舅撫養失去母親的孩子，叔叔（即父親的弟弟）也可養育，（如阿里山鄒族）。台大謝繼昌教授提到他採錄的伯母虐待侄子的故事（註43），因為無原文，不知布農族怎麼講，很難說是否眞是伯母，而不是舅母，如是眞的，那反映較後期的情況。泰雅族現在養孤兒的情況與初民的社會不同，一般孤兒被父系親屬級養長大（遠地之親屬），可能是較晚期的習俗。

中文把失去父母的兒童，或死了父親的孩子稱為孤兒。與其他語言不全同，如英文orphan的意義是無父或無母，或無雙親，或被母親遺棄的孩子都稱為orphan。俄文sirota的意義一樣，可說孤兒與「半孤兒」不分，失去母親的孩子，如父親再婚，英文稱step-son（男孩子）或step-daughter（女孩子）；中文有時稱為繼子、繼女，但少用。

台灣原住民各族用語不同，如布農語只有一個詞mintinalu

包含孤兒及半孤兒的意義，與上面所述的泰雅語同，都稱ginyatan。在民間故事中，除了最原始故事中失去雙親的孤兒之外，也常描述繼子或繼女的命運，在台灣原住民中這類故事很流行。但因沒有繼母與繼子之專稱，常常不容易理解是否爲親母虐待孩子，或繼母對繼子、繼女不好。從我們現在的眼光來看這應該是繼母與繼子的故事。

孤兒或繼子的民間故事大概是從眞實的孤兒可憐的生活故事發展來的，也有人記了一些眞實的孤兒的故事，如德國I. Winthuis記錄發表的美拉尼西亞Gunantuna人講的孤兒與舅舅爭訟的生活故事，按照他們的習俗，孤兒要把所有的錢交舅舅寄存，但舅舅不還給孤兒，長期鬥爭之後孤兒終於把錢（二百串貝）要回來，並把舅舅要騙他的事告訴全部落（註44）。另一個例子是李壬癸教授採錄的魯凱族孤兒杜福金先生在1970給他年講的自己的可憐的生活故事。杜福金是他的漢名，魯凱語叫Ligiay，從來未見過他的父母，他們早死了，他不只是孤兒，也是跛子，誰都不要他，他的親戚說：「這個劣質的東西要早死」，人家想把他從橋推下河，教他早死，但是大概神保護他，不願意孤兒早死；社人也不給他吃，不讓他睡在房內，每天睡在外面，有時與狗睡在一起，下雨颳風，也不讓他進屋裡，十六歲時他還是無內衣穿，人家叫他「猴子」，說猴子要住在巢穴中，有一次他的哥哥Bailo給他甘薯。跛子孤兒一個人住在河邊，只吃甘薯，後來有一個老人請他到自己的家裡，跛子孤兒開始撿柴火去賣。掙些錢買衣服，後來開始造傘，每個月掙三十五塊錢，他去到Balangaw地方，有警察告訴他，可以開一個理髮，他照作了，後來又開了酒店、麵店，最後也結了婚，生了孩子（註45），這完全是眞實的孤兒生活故事，沒有什麼神

奇的因素，但是與民間流行的孤兒故事的主要內容相同，被輕視的可憐的孤兒最後還是得到幸福。

除了全世界都一樣的原因（父母死亡），留下孤兒，較原始的民族也有一些特殊的情況，據佤族專家寫：第一，佤族夫死可以「轉房」給夫之兄弟（包括兄弟和族兄弟），這樣就常常留下被遺棄的孤兒。第二，由於村寨、部落之間，打冤家，「獵首祭谷」，佤族地區械鬥頻繁，因械鬥死亡繼而被抄家、燒寨，使許多死後遺留的子女成爲孤兒（註46）。從這些話可見佤族把父死而母改嫁的孩子也稱孤兒。只有一個問題如母親轉房嫁夫之兄弟，爲什麼她要遺棄前夫之孩子，爲什麼伯伯或叔叔不願撫養？可惜筆者未見台灣原住民有這種孤兒情況的研究，但因佤族獵首祭與台灣原住民是同源的文化（註47），很可能情況較相似。

台灣原住民大概很少孤兒（失雙親孩子）的故事，但有較流行的繼子、繼女即「半孤兒」故事。當然在民間故事中繼子與孤兒的形象很接近，據丘其謙教授寫在布農Takeivatan群「女兒變老鷹的故事」，人物是失母親的女孩，但在Ishbukun群故事中，人物不是孤兒（女孩），虐待她的不是繼母而是養母（註48），在台灣原住民生活中，像魯凱族杜富金先生那樣誰都不要的可憐孤兒並不多，因原住民傳統社會中缺少人口，所以擴充家中成員方式之一是領養孤兒（註49），繼子情況在布農族是收養子女的動機，大半由於結縭多年尚未生育，故收養一、二個子女來承歡膝下，被收養的子女則多數是孤苦伶仃的小孩（註50）。

鄒族繼子情況可能有些不同，當然後母待前妻子女之態度不一，有的很好，有的很惡劣，但後者較多（據鄒族浦忠勇老

師提供的材料），所有這類「半孤兒」的故事流行較廣，實際上這些故事與孤兒故事很相近。

有的學者如北京師範大學張紫晨教授以爲後母型的故事是以封建社會中的家庭矛盾爲基礎而創造出來的（註51）。可是美拉尼西亞各族，美國印第安人、愛斯基摩人或雲南省及緬甸佤族都有後母型故事，並沒有封建社會關係。不過張紫晨教授研究的是中國與日本封建社會流行的後母故事，而後母故事早期社會已經有。他所談到封建社會才有的一妻一妾故事中，小老婆也扮演了繼母的角色（註52），但這樣很特殊的故事並不多，它們只與中國封建社會有關。

台灣原住民與其他原始民族相同，也有繼子、繼女故事，如布農很流行的故事之一是繼子、繼女變老鷹的故事，故事內容如下：從前有一個孩子，他的父親再婚，妻子又生了三個孩子，便開始虐待他前妻的孩子。丈夫外出，後母便讓繼子工作得非常辛苦，常常吩咐他到很遠的地方挑水，騙他說要給他鍋粑吃，但卻都沒有給他吃。孤兒努力勞動，但後母不但不給他吃，還百般地虐待他。孤兒受不了後母的虐待便想離開家。他看到小鳥在天空飛翔，他也想自由自在的飛翔，於是他用掃把做尾巴，用簸箕做翅膀，居然飛起來了。後母叫他快下來，但孤兒已經不會講話，一直叫 kukuav, kukuav 就變成了kukuav（老鷹）。變成老鷹的孤兒有一顆眼淚掉落在後母的脖子上，把她的脖子弄斷了。這故事的意思說：後母要善待丈夫前妻的孩子，不可以偏愛自己所生的孩子，否則就會像這位後母慘死（李福清，田哲益採錄於南投縣信義鄉）。另一個異文(variant)我們採錄於花蓮縣卓溪鄉，情節很相似。養母（不叫後母，沒有提孤兒的父親）不准孤兒吃飯，只騙他要作各種家裡的粗

活，他作完了，家裡卻「連鍋粑都沒有」。內容無懲罰養母的母題，「懲罰」母題被淡化，變成老鷹的孤兒只威脅叫他回來的養母「抓走家裡所有的鷄來飽吃一頓」。可見兩個異文主題都是養母不給孤兒飯吃。這是各地原住民孤兒故事很普遍的題目，如美拉尼西亞原住民民間故事中一樣，舅母不喜歡養無父母的兄弟，不讓他們住在房子裡，給他們吃剩飯及廢物（註53）。在北亞Chukchee及愛斯基摩人故事中孤兒吃狗屎，帶獵品回來的部落人不給孤兒吃肉，在原始的故事中饑餓可說是人物行爲的第一個動機（註54）。

布農人還有另一個孤兒故事，講的是一個孤兒非常口渴，但是誰都不給他水喝，他的嘴開始冒泡，孤兒就跑到一潭水裡面喝水，結果他變成了火鷄（南投縣信義鄉，1992年田哲益採錄）。

這個故事早在30年代日本學者小川尙義、淺井惠倫在北部卡社群布農族也記錄過（註55）。何廷瑞教授已指出類似故事在台灣流行很廣。除了布農人之外泰雅族、賽夏族、魯凱族、阿美族、排灣族及中部已經漢化的社埔族的Pazeh(巴則海)都有這個故事。除了以前日本人採錄的，現在可以補上台灣及西方學者80年代採錄的異文，如李亦園院士發表的泰雅族「女孩變鴿」故事（註56），瑞士Hans Egli採錄的排灣族的「殘忍的母親一孩子們變成鳥」（註57）。

從這些材料來看台灣土著民族「孤兒變成鳥」的故事流行較廣。大約日本學者小川尙義、淺井惠倫二位在1930年代發表的泰雅族「孤兒成鳶」故事（註58）保留一些最原始的因素。故事開端第一句講「古時我們祖先時候的鳶就是泰雅」，表示人與鳥無所分別，人與動物無所分別。是一種較原始的思維，

大概與圖騰有關係（可惜不知泰雅族是否以鳶爲圖騰？）。故事的主角不是孤兒而是有父母的孩子，可能是個男孩，父母對待他很壞，迫使兒子做粗工，如掃地、挑水等，不給孩子想要的東西，孩子受不了，便變成鳶鳥，飛翔在屋頂上面，說他不願意回家，之後回來偷父母養的雞，抓到高處去吃。當然因爲在泰雅語大概從前並無繼母之專稱，故事中的母親指的到底是親生母或繼母很難說，其中特別提到父親與母親同是惡人（jaeh）。李亦園院士採錄南澳泰雅人「女孩變鴿」故事（註59），也是有父母的女兒，不是孤兒，只是母親是一個非常嚴厲的女人，迫使女兒作挑柴、提水等家裡的粗活。李亦園採錄的故事無人與鳥同一「族」的概念，並不說鳶原來是泰雅人，亦無鳶要偷雞的說法，很可能是因爲鴿子不是食肉的猛禽，但大意是類似的。特別有趣的是兩個故事中，孩子要的不是吃的，而是飾物（李亦園採錄的故事中衣服與飾物）。雖然在初民的社會中飾物是非常重要的，但是沒有食物那麼重要。很可能是一方面因爲泰雅故事人物不是孤兒，另一方面故事包括較古老的成分（特別是在日本學者採錄的異文），也有較晚的情節，如孩子要的是飾物。所以故事內容較複雜，在泰雅族民間文學中，這個故事的情節是較固定的。1987年多奧尤給海先生採錄的泰雅族"m'kwali"（他譯成：人成爲鷹的故事，實際上據他解釋m'kwali意思就是「成爲鷹」，m'kwali大約等於日本學者寫的kowalis是鳶的意思，不是老鷹，待考）。1987年採錄的故事中人物並非孤兒或繼子，而是有父母的女孩，女兒索取的是飾物，不是吃的。多奧・尤給海先生本人發表的泰雅故事，或1905年生的Piling Baysu講法與一般原住民故事不同，有不少細節及說法像現代故事（或許是尤給海先生整理之時加工的「我的好媽媽」、「我親愛的媽媽」，成爲鳥的女兒從空中向媽媽喊：「從今以後請您多多保重啦！」這完全不像民間故事的說法，故事也無報仇的母題，女兒變鳥的原因也不大明顯。

1995年筆者調查台中縣和平鄉泰雅族專門問泰雅講故事的人，他們有沒有什麼孤兒的故事，所有的人回答沒有，從來未聽過，這大概不是偶然的。泰雅族思維與其他台灣原住民不同，他們特別注意gaga，即尊重社會規律、尊重傳統的習俗，許多故事結尾與gaga有關係，有勸諭的意義於其中，這在其他原住民少見，如布農故事完全沒有，只有時老人給孩子講神話故事說你不要這樣作，或者要作善良的人，但這都不在故事本文。在這種尊重原始規律社會中，後母虐待孤兒的情況大概較少，所以在這類故事中，人物不是孤兒，而是親生女，也未提及吃的不夠等問題。

賽夏族民間文學中"kuaw"（鳶）故事有點類似泰雅族的。變成鳥的孩子而不是孤兒，父母（故事中只提到父親）並不殘忍，亦無缺乏食物的說法。孩子對父親抱怨的原因並不明顯：孩子要父親給他做弓，而父親不做。雖然故事中孩子不求飾物，但孩子要帶走他的十串珠貝，那也是原住民所帶的飾物。故事中無報仇的說法，與泰雅故事相同。變成鳥的孩子告訴父親將來父親要看牠，如果孩子帶串珠飛過河，就會下雨，那麼人們要拿一些未搗的米及珠貝咒天；如果孩子飛在山上並啼叫，那天會放晴（註60）。故事之結尾證明珠貝不是一般的飾物而是有魔術功能的東西。總的來說，雖然賽夏族故事也與預兆有些關係也含有魔術成分，可是故事保存的不完整，不明瞭爲什麼父親不做弓（或他完全不願意，或不馬上做，或以爲孩子太小）。也不符合報仇故事的結尾，變成鳥的孩子將來反倒

要幫助父親。這類情況（兩個相反的事）（加號與減號）更迭在民間文學是常見的，因爲許多相同的母題，常常具有完全相反的意義。可能故事原型是孩子要報仇（特別是他成了猛禽：故事也用kowau即鳶也用kapiuuk鷹兩個詞），但是後來變成鳥的孩子卻發生了幫助父親的功能。孩子與父親的糾紛母題在故事的原型中才看得清楚。

魯凱族也沒有這樣的概念，但是大體類似。如60年之前日本學者採錄的魯凱族Tatigaga鳥的故事（註61），講的也不是孤兒，而是有父母的孩子。故事中有民間故事典型的開端：父親去狩獵，吩咐妻子不要帶孩子們去田裡，妻子卻犯禁：去田裡挖甘薯，並且帶孩子們一起去。這樣的故事開端與典型神奇故事結構完全相同。據普羅普(V. Propp)教授的「民間故事形態學」(Morphology of the folktale)，神奇故事結構第一功能是「家裡的一個人出去」，第二個功能：「離開家裡之前他禁止（一般對孩子說不要出門）留在家裡的人不可以做什麼」。第三個功能犯禁（註62），但因魯凱族故事不是典型的神奇故事而是較原始的故事，所以後面的結構不同於一般的神奇民間故事(fairy-tales)。而與孤兒故事類型相似。母親烤甘薯，吩咐孩子，叫他們等她，她回來之後給他們吃。可是母親卻爬到樹上吃甘薯，孩子哭著也要吃甘薯，那母親把甘薯皮扔給他們。於是孩子只吃掉下來的甘薯皮，母親爬下來，又吩咐孩子們等她，自己去村裡。受委屈的孩子們剪衣服做翅膀，自己變成烏鴉。

這個故事情節與布農族孤兒的故事類似：布農故事中後母不給繼子鍋粑，魯凱族故事中母親不給甘薯。受委屈的孩子變成鳥，但是報仇的方法不同。當父親回家，看不到小孩，妻子騙他說：他們出去玩。可是另一個老女人告訴他，他們到田裡去了，父親便去找他們，卻見到天上的烏鴉。在布農故事中變成猛禽的繼子要偷家裡的鷄報仇，泰雅也有類似的故事。魯凱族的故事也有報仇的母題，只是並非孩子要報仇，而是父親要報仇。見到了父親，變成鳥的孩子便飛下來回家。故事沒有說清楚孩子是否變回原狀，應是回復原形。父親很生氣，燒了開水倒向妻子，殺死了她。這樣的結尾很像典型的民間故事結尾（按普羅普教授的故事形態研究，這是故事中第三十功能）。在發達的神奇民間故事這是倒數第二個功能，最後的三十一功能是英雄結婚（常常與公主結婚，將來當皇帝）或找到以前失掉的妻子，一家團圓。有時（這類的故事不多）人物得到錢或其他補償。

1970年李壬癸教授在台東縣卑南鄉大南村採錄了這個故事的另一個異文（註63），內容較相似，但不全同，談的是兩個孩子，哥哥與小妹妹。母親的行爲很像後母，她對孩子特別不好，比台灣其他原住民這類型的故事中的後母還殘酷無情，父親去狩獵，但沒有禁止妻子上田，母親帶兒女去田裡（這完全符合原住民原始社會：耕田、農作都是女性的活），哥哥叫母親餵小妹妹，母親回答她正在挖甘薯，小妹妹哭著要吃，哥哥三次勸母親餵妹妹，但每次母親都說等一等，第一次說她要剝皮、第二次要放、第三次要煮（這樣的三疊式是世界民間故事表現法）。後來母親爬上樹，自己吃甘薯，不給孩子們吃，哥哥請她扔一個甘薯餵小妹妹，母親扔下吃剩的甘薯及薯皮，第二次扔了壞的一個，然後母親把甘薯放在藍子裡，就回家。來到河邊，她小便、大便，並說：「讓水漲吧！，使孩子們無法回家。」兄妹眞的不能回家，他們不知怎麼辦，因爲沒有什麼吃的，哥哥說：「我們變成鳥吧」，他拿了妹妹的包裏與皮

帶，用包裹作翅膀，用皮帶作尾，用蓆作羽毛，即試飛，他飛了就叫"togoloy"。小妹妹也變成鳥，叫"ngangay"，父親回來找孩子們，給他們帶了禮物（這些禮物也是吃的東西；野獸的心、肝、臘腸，是最好的禮物），後來他去田裡，才發現了兩隻小鳥，看似他的孩子。孩子們告訴他，他們的母親怎麼對待他們。父親回家，煮沸水，把沸的熱水倒到妻子的頭上，妻子就變成老鼠。故事結尾還說變成togoloy鳥的哥哥與變成ngangay鳥的妹妹分開來，一個要住在山頂（高山），另一個在山下部落，並且只能一年相會一次，這都不容易解釋，很可能受了兄妹結婚神話的影響，兄妹結婚神話中，有時說他們住在兩座山裡，像越南女媧神話，女媧要與四象（男性）比賽，每個要堆一個高山，在卑南族故事中兄妹結婚是不可能的，所以他們不可以住在一起，但是爲什麼只能一年相會一次？這很像牛郎織女的故事，牛郎織女故事的研究者以爲：七月時織女星東向牽牛星（註64），但這並不一定可以解釋一年一次的相會，我懷疑這個禁忌與原始習俗有關係，是否與男女在固定的時期，才可以自由相會交合有關，如苗族正月初三至十三日跳月之期，在魯凱故事雖無兄妹結婚母題，但是這母題的殘意和兄妹結婚母題不一樣。故事可能受兄妹結婚神話的影響，因爲人物還是兄妹；雖在台灣兄妹結婚大約只有阿美族及漢化的平埔族。

魯凱族故事中母親委屈孩子，不要他們，而父親特別關心孩子們，大概與父權家庭有關係。

阿美族也有這類型的故事。據小川尚義與淺井惠倫採錄的奇密社阿美的故事，從前有兩個孩子一起去田裡幹活，他們不是同一家的孩子，其中一個是沒有親母的孤兒，他的父親與「母親」到田地來（故事中孩子的母親叫talaina即親母，這一次

提到的母親叫uina，大約是後母的意思），並帶來肉並作餅給自己吃，卻不給孩子吃。這是原始的孤兒故事情況，後母不給孤兒飯吃，女孩子受不了，跑到田邊叫"kiir-kiir"，她的破袖子變成羽，她的小鋤頭變成鳥嘴，女孩子變成烏鴉。朋友便去告訴女孩子的「母親」或後母(uina)聽到消息說「這個小孩很惡劣，因爲這個緣故她就要變成烏鴉」。後來父母哭泣，叫孩子回來（與布農故事情況類似），承認他們自己不對，並請孩子吃餅，但是變成烏鴉的女孩子不下來；母親放食物在樹上，烏鴉才飛來吃（註65）。阿美故事似無報仇的母題，可是都有較原始故事常見的結尾。前面述及古代神話特點之一是推究原因的功能，這個功能有時轉到後來的民間故事，就像阿美故事結尾一樣，解釋爲什麼至今烏鴉吃人家的食物。古代神話解釋自然界的現象或人類各種基本的特點來源。阿美故事不同，解釋的不是鳥類來源，而是烏鴉的一種特殊習慣。

排灣族也有類似的民間故事，描述一個母親及兩個孩子，日本學者採錄的異文(variant)沒有提父親，不知是否活著。瑞士H. Egli採錄的異文都說父親狩獵去了，母親與兩個孩子留在家裡。母親上田挖甘薯，大女兒背小妹妹與母親同去，母親自己吃午餐卻不給孩子們吃（註66）。這一點在排灣與魯凱等原住民這類型的故事中，主要的衝突原故是母親（後母）不給食物吃或把不好的甘薯皮給孩子吃。

按照這類型故事的情節邏輯，孩子們要跑到田邊，用衣服作羽毛飛翔，母親叫他們回家，但他們不願意，就飛走。大姐對小妹妹說：你飛向西方，我飛向東方，下一次我們頭白了，再見面。這個細節很像魯凱故事中變鳥的哥哥告訴妹妹，他們一年只可以相會一次，在這個故事中，人物雖是姐妹，也要離

別，至老年頭白了，才可以相會，這一個細節不是偶然的，怎麼解釋，大概不能與兄妹故事同樣處理，待考。

與阿美故事一樣，排灣族故事無報仇的結尾，但是有原因論的(etiology)結尾。大姐教小妹妹：見面之時，她要叫ngaingai，姐姐自己要叫cuglui；所以今天有cuglui鳥及ngaingai鳥（註67）。這些只是民間故事情節，並未描述鳥類起源的古神話主題，所以筆者不能同意何廷瑞教授的意見：他以爲這是鳥類起源神話（註68）。

民間故事原因論結尾，在世界各族民間故事中很普遍，這類結尾可能受了神話影響，但是這些民間故事不能稱之爲神話，因爲解釋的不是基本性的問題，如人類或宇宙起源，以及穀類的來源而是小鳥的兩種的來源。也可以看到這類故事的重點不在原因論，這結尾可以有也可無，重點在一個孤兒的命運，講的是一個家庭的事，不是全人類、全部落之事。

在H.Egli採錄的排灣故事中沒有什麼原因論的結尾，這可證明這樣的解釋並非必要，或不大重要。因爲H. Egli發表的異文提及去打獵的父親，所以情節結尾與其他族有父親的故事一樣，父親回家找孩子。魯凱族的故事一樣，妻子騙他說，他們還在這裡，正在找父親的笛子（或煙斗），可是到隔天兒子還沒回家，父親去找他們，成鳥的孩子們便叫：「父親，對不起，母親不喜歡我們，所以我們變成鳥」。父親請他們又變回人形，但孩子回答他們不能變回人形，父親回家（沒有懲罰妻子），只問妻子爲什麼沒說實話，妻子無可奈何，離家去找其他丈夫（註69）。

台灣平埔族民間文學搜集的很少，雖然平埔族漢化得早，但還保存一些原住民故事的情節。20年代日本學者發表他們採

錄的平埔Pazeh（巴則海）族同類的故事。故事很短，講故事的也只記得大概的意思，故事人物是一個女孩，因後母對待她很不好，女兒用竹做羽毛變成鷹（註70）。可見這個故事與布農等山地民族這種類型故事相同，不同的是，並無報仇的結尾。

何廷瑞教授也在菲律賓呂宋島Nabaloi族發現同類的故事：後母派孩子看田，趕吃稻的鳥，但不給小孩吃飯。父親回來看兒子瘦了，孩子請父親捉公鷄，然後孩子拔鷄毛揷在自己的身體，就變成一隻鳥。故事中未註明哪一種鳥，但是變成鳥的孩子卻告訴後母：「你不願意給我吃，那現在我變鳥（鷹），就可以吃你的鷄」。這很像布農故事中變鳶鳥的孩子說的話，是一種報仇的方法，呂宋島其他民族如Apayao, Bontoc-Igorot也有受委屈（沒得吃）的孩子變成鳥的故事。呂宋島的最大的民族是Tagalog族（大約七百萬人），雖然很早就有城市出現，數百年來信仰天主教，家庭生活卻仍保存不少原始生活的殘餘，例如以爲養育孩子是全村子的事，父母去田裡勞動，把小孩子留給老人照顧（不管是不是親屬）。

Tagalog族也有女孩子成鳥的故事（註71）。因爲Tagalog族與其他土著族不同，故事情節就不太一樣，但是仍保存這種故事類型的主題：母親搗米，女兒因特別喜歡吃生米，所以在母親旁打攪她，母親不讓孩子吃生米，又打她一頓。於是當母親去挑水，女兒跑到裝米的籠子跟前，用雙手撈一把米。米卻吸住她，女孩無法掙脫，她的手變成羽，足變成鳥爪，身體長毛，嘴變鳥嘴。當母親回家時從籠子裡飛出來了小鳥，盤旋在母親頭上叫：「媽媽，再見，我沒有聽你的話，但我太喜歡生米，我飛走了，現在田野是我的家，那裡有足夠的生米。」台灣原住民故事中母親（後母）不給孩子吃飯，在Tagalog故事母

親不是不給女兒吃飯，她不讓女兒吃生米（原因是母親怕人家說他們吃生米，像野蠻人一樣），所以故事沒有報仇的結尾，完全相反，女兒請母親原諒她。故事中也保存原因論的功能，因爲開端說這是吃米小鳥來源的故事。

呂宋島幾個民族擁有不少與台灣原住民同類型的神話故事，如失去文字的故事，蟲糞變人的神話等等。這應該不是偶然的，一定有民族是同一個來源或在古代有關係。

據St. Thompson「母題索引」人變鳥之母題(D.150-D169)普及全世界，在南洋群島最流行。B.F.Kirtley在《玻里尼西亞，美拉尼西亞，麥克羅尼西故事母題索引》，提及很多人變各種鳥的故事（母題D150-D169）。

在台灣原住民各族人變鳥或動物的故事很流行，如布農族也有人變鳥的故事，也有變猴子、變鹿、變鼠、變火鷄等等，但大概人變鳥的故事最多，如人變bahastital鳥、abuskai鳥、lastan鳥、patus鳥、haipis鳥、老kakapus（即鷹）鳥、masikua鳥、qalindis鳥等等（註72）。台灣原住民故事中人物變成動物或鳥類很容易，不用什麼魔術，這大概和初民人與禽獸分不清的思維殘餘有關係，台灣這個島的動物界不太繁多，但從前鳥類非常多，所以有那麼多人變鳥故事。這個母題在大洋洲也很流行（註73），許多民族以爲人之靈魂變鳥，但布農族以爲靈魂是一個大眼睛的、紅嘴的、長髮蓋身的小人（註74）。

世界許多民族有各種鳥圖騰，有許多鳥生人傳說，都與圖騰制度有關係，鳥崇拜是中國東方沿海和東南地區的信仰，甚至可說是環太平洋地區的西北部的一個獨特的文化表證（註75）。

但是台灣原住民大概無鳥圖騰，無鳥生人的傳說蛋生人神

話也與鳥無關，因爲是蛇蛋、太陽蛋（排灣族）生的，與鳥有關係的禁忌也很少，據筆者所看的資料，只有布農Isibukun群孤兒變haipis鳥故事中說禁殺這種鳥，誰犯禁他的衣服及房子就要燒掉（註76），但因布農無鳥生人神話，疑與圖騰觀念無關。同時要指出布農人與其他台灣原住民一樣，特別注意各種鳥鳴，有鳥占。

台灣原住民民間故事中人變鳥差不多都是怨恨的動機，如孤兒或繼子女受欺負，或妻子發現丈夫把最好的肉塊給猴子吃，或怨恨獵隊同伴沒有來接年輕人（這個年輕人自大，很驕傲，但是他自己變成小鳥，不是天罰他）都是布農故事，大概在台灣原住民故事中人變獸都不是徵罰，但是謝繼昌教授採錄的伯母虐待侄子的故事是例外，伯母是在侄子變成鳥後突然倒地，脖子碰到石頭，也變成了鳥（註77），疑是罰她，但是可以設想孩子變鳥是爲了得到自由，自由飛在天空，同時如變猛禽，是爲了向父母報仇，或使父母（後母）懊惱；與伯母變鳥原因不同。

也要注意布農人無「精」的概念，無動物變人的故事，如女人與野豬有私通，那不是野豬精或變男性的野豬，而是眞的野豬，或小姐與蚯蚓交合，也不是蚯蚓精而是眞實的蚯蚓。其他原住民不同，如鄒族有類似「精」的概念；夜裡與小姐會見的年輕人原來是一隻野豬；另一個故事中向一個小姐借布帶，在晚上又來到那裡變蝌蚪（註78），這證明動物可以變人又變回原形，與漢族的「精」同。布農故事中（其他原住民幾乎相同，如泰雅族故事）人變鳥或動物，但不能又變回原形，又變成人，不像漢族故事中狐狸等動物可變人又變回原形。

在中國（漢族）或在日本也有孩子被欺負，人變鳥的母

題。如蛇郎的故事中被謀殺的女主角靈魂也變成一隻鳥，日本民間故事一樣，變鳥的不是人，而是死人之靈魂（靈魂變鳥是全世界流行的母題）。但是日本民間故事很像台灣原住民及菲律賓故事，後母不給繼子什麼食物，只給石頭，委屈的孩子一個人留在田裡，有人推他到山峽。孩子死後變成布穀鳥（註79）。大約可以說日本這個故事的原型與布農等台灣原住民故事是同一個類型，其他先進民族神奇故事中都有靈魂變鳥的母題。

如果我把台灣原住民欺負孩子變成鳥的故事與亞細亞東北部Chukchee、北美愛斯基摩人、美洲印第安人及玻里尼西亞或美拉尼西亞與麥克羅尼西亞各族孤兒故事比較一下，可發現台灣原住民這類型的故事比他們還簡單、還古樸。例如在美拉尼西亞民間故事中，孤兒也受委屈，但是後來亡父之靈魂或各種神祇(Kaya)幫助他，孩子得到資產（園子，自己的村莊），孤兒入男子會，舅舅的妻子們想成爲他的妻子等等；這都是像灰姑娘故事的類型。北亞及北美各族孤兒故事中有神奇幫助者或某人幫孤兒得到神奇性的力氣使孤兒得勝。北美愛斯基摩人故事中，孤兒也可以變形，如孤兒得到祖母的幫助變成海豹，引誘欺負他的人們到海裡，讓得他們溺死。這個故事情節頗似台灣原住民故事，但有魔術的成分（孤兒自己或祖母用咒語引起暴風）；變形與台灣原住民故事不同，與祖母的魔術有關。北亞民間故事中情節較複雜，如孤兒由另一個世界得到幫助，參加結婚考驗立功。故事開端描寫孤兒是很醜陋，故事結尾中他變成一個英俊的人，這點與複雜的神奇民間故事很相似。美洲印第安人有三種孤兒的故事：1.與祖母同住受欺負的孤兒，用魔術狩獵得到食物。2.孤兒獵首有功績。3.不幸的孤兒破解未來岳父的難題及娶他的女兒（註80）。可見北亞及美洲印第安人

孤兒的故事比台灣原住民孤兒的故事情節複雜得多。大陸少數民族孤兒的故事也不少，如雲南省佤族很多故事主人公是孤兒，但每個故事情節不是那麼簡單，因爲孤兒也得到神奇幫助者的幫忙，又得到寶物。如「孤兒西諾的故事」，孤兒幫助一條蟒蛇，蛇贈給他會變錢出來的小飯盒，從飯盒可以抽錢，結局與典型的民間故事同，孤兒與國王女兒結婚（註81）。台灣原住民故事中也無什麼神奇幫助者，也無神奇寶物，大概更無結婚的團圓故事，又可證明世界流行的典型神奇故事情節是民間文學發展的結果。爲了研究情節發展規律，台灣原住民資料是非常重要的，從中可見神奇故事怎麼產生，這是民間故事發展史最早的階段。

原住民現實的故事

民間故事第三大類是現實的故事（中文也稱生活故事，英文稱realistic tales），原住民也有這類型故事古樸的，情節剛萌芽的形式，如世界許多民族有「丈夫抬走藏情夫的箱子」(Aarne-Thompson索引類型135B提及印度、日本、中世紀的義大利、法國等西方國家小說）。中國（漢族）也有比較晚期的變化的形式（夫婦想騙淫和尚，說丈夫去買貨要開店，但丈夫夜裡回來，婦人藏和尚於大米箱，丈夫把它抬到廟裡還債）。泰雅族也有這種類型的故事，但是故事情節較簡單。太早回家的丈夫懷疑大竹籃有人，用烤紅的佩刀插進竹籃刺死那奸夫。印度與西方流行的故事是女人騙丈夫，中國一般沒有騙丈夫的故事，只有上述夫婦騙和尚的故事）。泰雅族故事中刺情人之後丈夫殺了妻子，岳家把妻子之妹嫁給他（註82）。這樣的結局與世界流行的這類型故事完全不同，台灣原住民其他故事中

丈夫也殺不忠實的妻子，如布農女人與山豬戀愛的故事，（採錄於桃源鄉），或另一個布農人故事中丈夫殺死不忠實的妻子（也採錄於桃源鄉）。但現實故事台灣原住民並不多，因此可以設想部分現實的故事是從神奇故事發展出來的（註83）。原住民民間文學中神奇故事不完全成形，不會發展爲現實的生活故事情節，有的生活故事可能是與其他故事同時形成的，它們的基礎可能是一件不平常的生活上的事。

【註釋】

1.Meletinskij E.M., Nekljudov S. Ju., Novik E. S., Segal D.M. Problemy strukturnogo opisanija volshebnoj skazki〔神奇故事結構描述的問題〕—*Trudy po znakovym sistemam,* t Ⅳ, Tartu, 1969, s.89-90；英文譯文：*Soviet Structural Folkloristics* The Hague-Paris, Mouton, 1974, p.77-78。

2.Meletinsky E.M. Marriage: its Function and Position in the Structure of Folktales〔婚姻及其在民間故事結構之功能與位置〕—*Soviet Structured Folkloristics,* p.61-72。

3.淺井惠倫，〈台灣蕃族民俗資料〉(一)—「民俗學」，1931，3卷1期，頁53。

4.佐山融吉編，《藩族調查報告書·武崙族前篇》，臨時台灣舊慣調查會，台北，台灣日日新報社，1915，頁214。

5. Codrington R.N. *The Melanesians,* Oxford *1891; Skazki i mify Okeanii,* Moscow, 1970, s.137-138。

6.Moss C.R. *Nabaloi Tales,* Berkley, 1924, n26, p.259-261.

7.Graham D.C. *The Songs and Stories of the Ch'uan Miao,* Washington, 1954.

8〈天女與農夫〉—凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，中央研究院歷史語言研究所，1947，頁269-277。

9.Meletinskij E.M. *O literaturnykh arkhetipakh*〔文學原型論〕，Moscow, 1994, s.57。

10.同註5，n.6。

11.陶陽、牟鍾秀編，《中國神話》，上海文藝出版社，1990，頁378-379。

12.Aarne A. and Thompson St. The Types of the Folktale, Helsinki, 1964, n.400-424。Kirtly B.F.A Motif-Index of Polynesian,Melanesian and Micronesian

Narratives.New York,Arno Press,1980,p.642。

13.同註4，頁222。

14.Meletinskij E.M. *Geroj volsnebnoj skazki*〔神奇故事人物研究〕，Moscow, 1958, s.32。

15.同註11，頁379。

16.Mabuchi Toichi.*Ethnology of the Southwestern Pacific: The Ryukyus,Taiwan,Insular Southeast Asia* ,Taipei, Orient Cultural Service, 1974, p.67,151。

17.同上，p.152。

18.同上，p.153。

19.Kirtly B.F.A Motif Index of Polynesian,Melanesian and Micronesian Narratives,New York,Arno Press,1980，p.407-408。

20.同註4頁196-197。

21同註16, p.152。

22.同註11，頁279。

23.*Dunganskie narodnye skazki i predanija,*〔東干（回族）民間故事傳說集〕，Moscow, 1977, s.212-213。

24.同註16，p.86-88。

25.李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，台北，聯經出版社，1982，頁351。

26.金榮華，《台東卑南族口傳文學選》，台北，中國文化大學，1989，頁177；《台東大南村魯凱族口傳文學》，台北，中國文化大學，1995，頁143-145。

27.同註16，p.88。

28.Coronel U.D.. *Stories and Legends from Filipino Folklore,* Manila, 1867, p.148-150；Divan ginto, v.3,p.8-12。

29.同註4，頁222。

30.胡萬川，〈失樂園：中國樂園神話探討之一〉—《中國神話與傳說學術研討會論文集》，台北，漢學研究中心，1996，頁120。

31.袁珂，〈關於舜象鬥爭神活的演變〉—「江海學刊」，1964,2期，頁62。

32.引自張紫晨，《民間文藝學、民俗學論文集》，北京師範大學出版社，1993，頁237。

33.同註23, s.454.。

34.Meletinskij E.M.,Geroj volshebnoj skazki〔神奇故事人物研究〕，Moscow,1958,s.193。

35.Ikeda Hiroko, *A Type and Motif Index of Japanese Folk-literature,* Helsinki, 1971, No315A.

36.Toporov V.N. Mysh'〔老鼠〕— *Mify nairdov mira* , Moscow, 1982, t.2, s190.

37.《佤族民間故事集成》，昆明，雲南民族出版社，1990，頁145。

38.Meletinskij E.M., *Vvedenie v istoricheskuju poetiku eposa i romana*〔敘事詩與長篇小說歷史詩學導言〕，Moscow, 1986, s.36。

39同註34, s.193。

40.據台中縣歸仁鄉泰雅族，陳阿朱先生報導，特別感謝。

41.同註34，s.27。

42.同註34，s.62。

43.謝繼昌，〈布農神話傳說思維的探討〉—《中國神話與傳統學術研究會論文集》，台北，漢學研究中心，1996，下册，頁645。

44.同註9，s.22-23。

45.Paul Jen-kuei Li（李壬癸），*Rukai text*（魯凱語料），中央研究院歷史語言研究所專刊之六十四之二，台北，1975，p.103-125。

46.同註37，頁145。

47.凌純聲，〈雲南卡佤族與台灣高山族的獵首祭〉—凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，台北，聯經出版事業公司，1979，上册，頁566。

48.Chin Chi-chien（丘其謙），Some Kinship Aspects of Bunun Myth—「政大民族社會學報」，1975，13期，頁15-16；26。

49.王嵩山，《阿里山鄒族的歷史與政治》，板橋，稻鄉出版社，1990，頁107。

50.丘其謙，《布農族卡社群的社會組織》，中央研究院民族學研究所專刊之七，台北，南港，1966，頁87。

51.同註32，頁228。

52.同上，頁238。

53.Kleintitschen P.A., *Mythen und Erzählungen eines Melanesier Stammes aus Paparatava. Neupommern Süsee,* Wien, 1924, S.387. Meletinskij E.M. Mifologicheskij i skazochnyj epos melanesijtsev〔美拉尼西亞神話與民間故事研究〕，-*Okeanijskij etnograficheskij sbornik,* Moscow, 1957, s.184。

54.同註50，頁41。

55.小川尚義，淺井惠倫，《原語による台灣高砂族傳說集》，台北帝國大學，1935，頁644。

56.同註25，頁359。

57.Egli H. Mirimiringan, *Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des fernen Ostens*〔古事：排灣人神話及民間故事，遠東早期的世界觀〕，Zürich, Verlag Die Waage, 1989, S.436。

58.同註55，頁90-92。

59.同註25，頁359。

60.同註55，頁124。

61.同上，頁377-379。

62.Propp V. Ja. *Morfologija skazki*〔民間故事形態學〕，Moscow, 1969, s. 30-31。

63.同註45，p.33-49。

64.洪淑苓，《牛郎織女研究》，台北，學生書局，1988，頁241。

65.同註55，頁472-474。

66.同註57，S.140-141。

67.同上，S.141。

68.Ho Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines,* Taipei, The Orient Cultural Service, 1971, p.305-306。

69.同註45，p 87。

70.佐山融吉．大西吉壽編《生蕃傳説集》台北，杉田重藏書店，1923,頁408。

71.*Bagong buhay,* 1958, No. 19, p.7。

72.同註48，p.12, 15, 16，同時用布農族田哲益先生採錄的故事。

73.Fedorova I.K,. Motivy i obrazy volshebnoj skazki v fol'klore polinezijtsev〔玻里尼西亞人民間文學中神奇民間故事之母題與形象〕—*Fol'klor i etnografija. U istokov fol'klornykh sjuzhetov i obrazov,* Leningrad, 1984, s.83。

74.Coe M. D. Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa—"*Ethnos,*,1995, v.20, n.4, p.183。

75.石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜有關問題〉—《中國原始文化論集》，北京，文物出版社，1989，頁265。

76.同註48，p.16。

77.同註43，頁645。

78.巴蘇亞、博伊哲努（浦忠成），《台灣鄒族的風土神話》，台原出版社，1993，頁210-211。

79.Eberhard W., The Girl that Became a Bird—*Semitic and Oriental Studies,* Berkeley, University of California Press, 1951, p.79-86。

80.Seki Keigo. Types of Japanese Folktales — *Asian Folklore Studies,* 1966, v.18, p.18。

81.艾荻，詩恩編，《佤族民間故事》，雲南人民出版社，1990，頁61-66。

82.同註25，頁352，353。

83.Meletinskij E.M. *Istoricheskaja poetika novelly*〔短篇小說歷史詩學〕, Moscow, 1990, s.8-15。.

《第八篇》

大陸的故事在台灣

大陸的故事在台灣

台灣原住民與漢族人（閩南、客家人）有幾百年的關係。有漢人娶原住民女子爲妻，所以有不少混血後裔。經濟方面也早有關係，住在平地的原住民早漢化了，即所謂平埔族（實際上是指原來的大約十個民族）。在這個條件之下，民間文學也有可能交流。據筆者所看到的材料，大陸故事情節在卑南族流傳較多，爲什麼？筆者目前無法回答，待考。但要注意一件事：大部分外來故事的講述者是女人（有時女人把「聖經」的故事與原住民故事也混合起來，如以上分析的布農女人講的文字的故事），這不是偶然的。初民社會口頭傳承保存者是男人，台灣原住民中講故事的人大部分是男人；上面已說過。但是有時男人也講外來的故事，如下面所舉的一個故事是南投縣信義鄉地利村全紹仁（nakas）老人講的。筆者與田哲益先生於1992年9月採錄。田哲益先生中文譯文如下：

布農族人在很早很早以前，從大陸來到台灣。在很早很早以前，布農族有一位頭目，我們的頭目就是中國的皇帝。

頭目生下了一位公主。她漸漸地長大了，長得很美麗，很受到父王母后的寵愛。有一天，不知道是什麼原因患了皮膚病。身體都潰爛發膿，她的身體痛癢得受不了，她非常的痛苦。她終日躺在床上，翻滾著不停呻吟、痛哭。她的病情越來越嚴重，頭目及他的夫人都很傷心，請了許多巫醫替公主治病。可是無法治好公主的病。頭目和夫人擁抱哭泣。

頭目說：我一定要治好公主的病，他在各大路上公開通告說只要是能治好公主皮膚病的人公主將許配給他即使是乞丐只

要能治癒公主的病，公主也一定許配給他。通告一個多月了仍沒有見到有人能治療公主病的人前來。他們開始緊張焦慮，他們愈來愈傷心結果有一天，很多人圍觀頭目的公告。有一隻狗突然跑到前面，把公告撕掉後就跑走。頭目的兵丁抓到這一隻狗，準備把牠殺死。有人說把牠帶去見頭目。疏忽之下，狗脫逃了這隻狗溜進了公主的房間，狗見到公主痛苦不堪，跳上公主的床上，用牠的舌頭舔公主的全身上下。說也奇怪，公主的病痊癒了。頭目和夫人都非常高興。有一天，頭目對公主說：這隻狗留在身邊恐怕不好。便要趕狗走，狗聽了頭目的話，眼光直瞪頭目。頭目對狗說如果你能夠變成人，我的女兒一定許配給你。狗聽了搖搖尾巴好像很得意的樣子。頭目又對狗說：如果你能夠在三十天之內變成人，公主一定嫁給你，如果不能變成人，以後再也不可以來這裡。狗離開了皇宮往山上走，頭目的兵丁在後面追踪，沿途經過一片森林，最後，狗走進一個大石頭，內有一洞是狗住的地方。兵丁窺見牠進洞，便回去了。到了第二十八天兵丁又上山偷偷監視這隻狗。（當時）狗已經快要變成人了，只剩下頭未變成人形。狗發現兵丁監視牠，生氣的大罵說：「爲什麼偷偷監視，約定的日期要延期一天變成三十一天。」他把兵丁趕下山，到了第三十天，兵丁又上山探視，岩洞已經空無一物，到處都找不到。第三十一天的晚上，頭目召來衆人談話，這隻狗也偷偷地參加。結束後還有一個人沒有離開，在椅子上打瞌睡。掃地的僕人見到他，僕人並不知道他就是那隻狗變的。僕人把他叫醒，他沒有回應繼續睡覺。僕人去找兵丁要趕走他，兵丁來到時，他已經走了。他走進了公主的房間，公主見到他非常歡喜。頭目說：「你們可以結合，但是必須馬上離開這裡到很遠的地方。」他們開始整

理行李準備到遠方去，便離開了。不料後有追兵想殺由狗變成的先生。他們拼命逃走，最後逃到海邊，海邊有一條小船。他們乘坐小船，逃到了台灣的鹿港。他們在那裡定居下來，後來他們生下了孩子，後代子孫也越來越多了。這個故事是告訴我們，布農族的祖先是從大陸來到台灣。

「狗與女人結婚」的故事，講述人是七十五歲的全紹仁先生。他說這是父親講給他聽的布農族祖先來源的故事，且父親強調這是非常重要的故事。這個故事無論由其情節，抑或詞彙來看，都有借用的痕跡。例如頭目說成tumuku一定是日語的頭目，皇帝也叫huangti，這些詞彙皆應是外來語，爲布農族所沒有的，日本時代之前布農族也無頭目。其情節也與大陸南部的瑤、畲、黎、仡佬族及苗族的一些地區所流傳的盤瓠神話相似。此外，日本沖繩島、中部山梨縣以及其他一些地區，也存有類似的故事（註1）。據何廷瑞教授所引用的材料顯示，海南島上的黎族及苗族；浙江及福建的Shaka族（大約是住在福建、浙江、江西及廣東等省的畲族）；印度東北邊區、越南北部山區住的瑤族，皆有類似的故事。另外在菲律賓Mindanao島山的Moro族及印度尼西亞爪哇島上的Kalang族，也存有「狗與女人結婚」的母題（註2）。何教授還提及了台灣的兩個部落及日本人在大陸東北所採錄的滿族神話中，都有這類型的情節或母題（註3）。

在六十年代時，何廷瑞教授根據日本人所採錄的神話，只知道台灣有兩個族群（ethnic groups）：太魯閣的賽德克(sediq)族與北部海岸漢化的平埔凱達格蘭(ketagalan)族有「狗與女人結婚」的神話（註4），在一九八九年瑞士H.Egli所編的排灣神話故事集中，也有採錄類似的故事（註5）。他還提及了在德國A. Quack, Das Wort der Alten.《老人之話》書之九十六頁，紀錄了卑南族puyuma部落故事也有類似的神話（註6），但那並不是狗的故事而是猴子的故事。然而在金榮華教授所編的《台東卑南口傳文學選》中，有卑南族少女和狗的故事；這些都證明了布農族有這樣的故事，並非偶然。

這個故事主要的母題是少女與狗結婚（St. Thompson母題B601.2「人與狗結婚」及B.641.1「與一個具有狗樣子的人結婚」（Marriage to a man in dog form））。St. Thompson提及了愛爾蘭、印度、中國、愛斯基摩人與非洲的故事。H. Egli提到了七十四個民族的故事，但並無仔細的介紹，所以很難說那些民族的故事是屬於我們研究的那一類，因爲並非每個「人與狗結婚的故事」，都是我們研究的範圍。如果將我們所採錄到的布農族故事的內容加以分析，可以獲得若干主要的情節單元：(1)皇帝（頭目）有漂亮的女兒。(2)女兒生病（皮膚病），誰都無法醫治。(3)父親通告：誰能治好女兒，就把女兒許配予他。(4)狗撕掉公告，用舌頭舔公主長瘡的皮膚，公主便痊癒了。(5)頭目說如果狗在三十天內能變成人，便把女兒許配給牠。(6)狗跑到森林之洞變形。(7)頭目派兵偷偷監視牠。(8)約期未滿，兵丁監視牠，但牠還沒有完全變成人形。(9)狗要延期一天。(10)頭目召集會議。(11)會議散了，只剩一個人不回去。(12)他竄進了公主的房間。(13)頭目讓他們結婚，但是命令他們馬上離開此地。(14)頭目派兵追殺狗與女兒。(15)狗與公主坐小船逃命。(16)漂流到台灣，生下了孩子，就成爲布農族的祖先。

布農族這個故事的情節，比其它布農族神話故事要複雜多了。如果我們把布農族的這個故事與其他民族類似的故事作一

比較可以看出，由於狗與女人不同的婚配條件，而導致兩個類型：一、因敵人（番王等）攻擊本國，國王就宣布誰能把敵人將軍的頭獻上，他便把女兒嫁給誰。此種類型，在晉・郭璞注《山海經》、干寶《搜神記》及范曄《後漢書・南蠻傳》都有類似的說法。二、因為女兒有病，父親便宣佈誰能治好女兒的病，便把她嫁給誰。布農族、仡佬族（註7）、海南黎族、排灣族、卑南族、sediq族（sediq故事中並非有病而是生得奇形怪狀的女兒）及ketangalan族（痲瘋病），都屬於這類型。另外日本沖繩島具志川市的傳說——病的不是女兒而是母親，狗不是舔她的瘡而是自己銜了藥草治好她，這是此類型後期變化的形式（註8）。在離中國南方較遠的地區，還可發現第三類型：允諾許配女兒的原因是比較模糊而無眞正的意思。例如日本人在東北所採錄的滿族故事：黃帝為了給唯一的女兒找女婿，而在門前掛了一面鼓，說明誰能打鼓且使鼓聲傳到他的家中使他聽到，便把女兒嫁給他，後來打鼓的是一隻狗（註9）。在印度東北邊區也有類似的故事：父親說如果明天有人或獸來到他們的房門前，就把女兒嫁給他（註10）。

一般來說，這類神話所描寫的並不是最古老的創世時代，因其所描述的人物有皇帝、頭目，或有錢、有地位的人（卑南族）。但是有的民族如排灣族神話中，有病的少女是世上第一對夫婦的女兒（註11）；印度東北邊區的故事所描寫的也是創世之時代（註12）。

上面已提過布農族這個神話與台灣其他民族、海南島黎族及貴州省的仡佬族一樣，都是描述皇帝（頭目）的女兒生病，父親便宣佈如有人能治她的病，便把女兒嫁給他。這是世界許多民族所流行的民間故事母題（St. Thompson T68.1「公主嫁與援救者」及H346「公主嫁與可以治癒她的人」，提及印度、日本、義大利及中國等國皆有這樣的民間故事的母題），這種母題並不是神話的母題，而是典型的民間故事母題（Aarne-Thompson民間故事類型索引，類型N610）。如果我們用俄國V. Propp教授《故事形態學》的研究法可知，布農族此類故事有民間故事第九個功能「災禍被宣告」中的第一個方法：皇帝宣布災禍並允諾救者給賞（註13）。但是災禍（災難）宣布的方法，中國與其他國不同，並非是到處派人去宣佈，而是掛榜文。撕下榜文的母題只在中國有，特別是漢族的民間故事中常見，意思是撕榜之人同意完成榜文上的任務。這個細節在一些少數的民族神話中也保存下來，如仡佬族的故事說土王貼榜，而後狗揭下榜文（註14）。我們所採錄的布農族故事中，雖然沒有說明頭目（皇帝）貼了榜文，而只有說在「各大路上公開通告」，但是通告也是被狗撕掉的。其他台灣原住民的這類神話卻都沒有這個細節，這大概可以證明漢族的民間故事對於布農族這個故事的影響；這種影響不一定是直接的，很可能是透過大陸少數民族的民間文學而間接影響的。

狗用舌頭舔公主長瘡的皮膚而治好公主的病是一般的辦法，排灣、卑南、ketangalan與仡佬等族，都是這種說法。St. Thompson索引中並無這個母題，所以金榮華教授補充了一個號碼D216.19.1「瘡經狗舔而痊癒」。皇帝說如狗變成人，便把女兒嫁給牠，這個母題並非是那麼的原始。在仡佬族的神話中說狗要了土王公主，卻無變人的條件，這大概是此母題較原始的形式。卑南族與排灣族故事中的父親，也一樣沒有提及任何條件，其中排灣族的故事類型與其他民族並不全同，因為故事發生在創世時代，世上只有一男一女，他們所生的女兒並無對象

可嫁，所以父親容許女兒與狗結婚。布農族的故事中有狗變人形的母題，此與台灣其他民族的故事並不同，布農族其他故事沒有動物變人的母題，只有人變動物或鳥的故事。據St. Thompson索引，這個母題——D341「狗變人」，並不是常見的，他只提及一個愛爾蘭的神話爲例。但是在中國及其鄰國，這類的故事卻是常見的，且可分成兩類：一、結婚之前狗要變人，這是結婚的條件。二、結婚之後，公主發現丈夫白天是狗，晚上是美男子，後來狗到一個幽靜的地方，經過一定的時期變人。第一類型見於布農族與中國大陸的畲族神話（註15）；第二類型見於瑤族的盤瓠神話（註16）與日本沖繩島的犬婿民間故事（註17）。這兩個民族的故事一樣有狗要變人形而去幽靜的地方（如山洞）。兩類的故事描述在一定的期間內不能去看牠的說法。例如瑤族的神話說七天七夜，畲族神話也是七夜，布農族是三十天。

「變化中人禁止看」的母題，我們在St. Thompson索引中並找不到，但是在中國的傳說裡卻常常可以看到，如富陽縣的傳說「關雲長是龍血變成的」，其中敘述龍血在砵中會變成小孩，但缽蓋四十九天不能開。St. Thompson索引中D32.1「禁止看到神奇的丈夫」是較近似上述所提之母題的，但是並不相同。「禁止」是民間故事中一般的功能，據Propp教授的研究，是屬於神奇故事的第二個功能，因故事中的人物違反禁止的規定，而發生很多事，因而情節可以繼續發展，但在我們所研究的神話與傳說（如上述提及的關公的傳說），禁止及違反禁止並不像民間故事產生在情節的開端，而是在結尾，所以違反禁忌並非是爲了情節發展的需要，只是爲了解釋物體沒有完全變成人形的外貌特點。如日本沖繩島的犬婿故事中，因時間不足，犬身雖已變成人形，但頭仍是犬頭。瑤族神話中，因妻子等不到七天，第六天便打開了狗變形的鍋蓋，所以小腿和頸項的毛還未褪盡，瑤人有纏頭和綁腿的習俗，便源於此。畲族神話中，公主在第六天就把蓋盤瓠的金鐘打開，其頭顱卻還未變成。關公的傳說，也是因只過了四十八天有人開了缽蓋，所以關公的臉是紅的。布農族的神話中也有這類的細節，在第二十八天時，兵丁去偷看，狗只剩下頭未變成人形，此與上述的日本沖繩島神話相同。但是我們要指出的是布農族的故事中，違反禁止的細節，並非如其他許多民族是用來解釋習俗的由來。雖然兵丁違反了禁止，但是由故事的內容說後來僕人並不知道散會後留在會場的人是狗的情節來看，狗最後還是變成人形。狗說要延期一天的這個細節是很奇怪的，一般民間的神話或故事並無延期的概念，這可能是說故事的人所加的。其後諸如「頭目召集衆人談話」、「衆人散了，只剩下一個人不回去」的說法，在其他民族類似的神話中，完全沒有發現。

父親讓狗與女兒結婚，同時命令他們倆馬上離開此地，是這類神話故事中常見的母題。一般命令女兒與其丈夫離開父親的原因是父親爲了女兒嫁了一隻狗而害羞，並無狗變人形的說法。《後漢書》中的記載並無清楚說明離去的原因：槃瓠得女，負而走入南山，止石室中。台灣卑南族的神話卻說得很清楚：父親不願食言，但把女兒嫁給一條狗又太沒面子，後來他做了一排竹筏，讓女兒及狗女婿到別處居住。一般來說，住在內陸的民族，父親都會命令女兒與其丈夫離開家庭或是到本國山上去。如瑤族神話中，公主與狗婿要去山上；畲族神話中的敘述是他們安居於廣東省潮州鳳凰山一帶；仡佬族神話中犬娶了土王的女兒後到山洞去住。但靠海的民族這類型的神話中，

與卑南神話一樣，都有父親送他們倆到海外的情節。如日本沖繩島的神話中，狗與大將之女結婚之後，「離群乘舟而下，隱遁到荒無人跡的宮古島上」。台灣平埔族ketangalan部落的神話中，父親讓女兒與狗結婚，但是叫他們坐船至海中，後來漂流到台灣。海南島黎族的神話也類似，父親叫他們坐船，漂浮到當時無人居住的海南島南部。海南島苗族的神話也差不多，富人之女與狗有了關係之後，生了一男一女，父母爲了怕丟臉而找人造船叫女兒與狗及兩個小嬰兒坐船漂浮於海中，最後他們漂流到一個城市Hui-chou（可能是徽州），而非無人之處。（註18）。

瑤族神話中，一般說龍犬變人之後，高辛王（少女之父親）封女婿爲南京十寶殿盤瓠王，他們也是住在城市，然而提及他們的子孫時卻說居住在山地。印度東北部，女人與狗結婚的神話中，女兒的父親造了一個大箱子，叫女兒與狗女婿坐著大箱子漂浮海中（註19）。布農族的故事也相似，公主與狗女婿逃命，跑到海邊，坐小船漂浮到台灣；然而布農族是道地的山地狩獵民族，他們不住在海濱，所以他們的神話故事中應無海（mingav）的概念，這也證明了這個故事是借來的。

女兒與狗婿所生的孩子，是一個姓氏、民族或村子的祖先這種說法，在其他許多的民族中都有。如在瑤族他們是十二姓氏之祖；畲族中是四姓之祖；日本沖繩島的神話中，他們是宮古島人之祖先；海南島黎族的神話中，他們成爲huaiao部落的祖先；海南島苗族的神話中，他們的一個兒子從徽州到山上去住，便成爲苗族的先祖，另一個到了海裡，成爲廣東蛋民的始祖；台灣原住民如泰雅族的sedeq部落的神話中，他們的後代成爲taroko部落的始祖；etangalan部落的神話中，他們的後代成爲

kimpaoli村的建立者；排灣族的神話中，世界上第一對夫婦的女兒，與狗結婚，生了十四個孩子，女兒的父母決定派他們到七個地方去建立七個村莊，要求他們說各種不同的話，所以女兒與狗的孩子成爲後來排灣、魯凱、Puyuma（卑南）、布農、阿美、泰雅及鄒族的始祖；排灣族的一些部落是以狗爲其始祖，這是我們應該注意的。

如許世珍教授引自日本人在排灣古樓社所採錄的神話：「太古有一條狗，挾在兩棵大樹之間，生人，這是我們的祖先。」（註20）排灣族parilarilao群本社的始祖神話中，雖沒有說明始祖是狗所生的，但與狗也有些關係「太古時，一隻狗飲水於溪，溪底突然冒煙，煙中出現了男女二人」（註21）瑞士學者H. Egli所發表的排灣族少女與狗結婚的神話，很可惜並不知道他是在那一個部落所採錄的，如此一來我們便無法確定這個神話是在以狗爲始祖的部落中流傳，或是非以狗爲祖先的部落流傳。布農族雖然沒有其他的始祖神話叙述始祖是狗所生，但是有我們已分析過的狗糞生祖先的神話，然而所指的只是一個社，全族中的一支的始祖，此點與排灣族一樣。從以上所分析的材料來看，我們可以指出台灣原住民的這類神話中，有三個不同類型的結果：1.少女與狗的後代，是民族的先祖。2.是一個小部落的先祖。3.是一個村子的建立者。其中第1與第2類型是非常相似的。

布農族公主與狗結婚的故事中，有這些類型故事的主要母題但有些民族還是沒有，例如苗族一些地區所流行的「神母犬父」神話中，叙述狗帶孩子們去狩獵，一條牛恥笑孩子們是狗的兒子，他們並不知道狗是他們的父親，便把狗殺了（註22）。海南島黎族的神話中，有一天，狗因爲不舒服而不去狩獵，

兒子不知狗是他的父親，便把他打死了（註23）。印度尼西亞爪哇島Kalang民族的狗始祖神話也說，兒子先殺了一隻豬（他的祖母），然後又殺死狗——就是他的父親（註24）。台灣卑南族的「少女與狗的故事」中，雖沒有殺父親的母題，但在卑南族的敘事詩中，仍有兒子不知道猴子是他的父親，而打死牠的情節（註25）。在日本關西地區的民間故事中，殺狗丈夫的母題，已變形很多；殺害狗丈夫的並不是自己的兒子，而是某一天來的一位獵人，且以女人爲妻，後來女人知悉後，便把獵人殺死，爲狗丈夫報仇（註26）；我們以爲兒子殺狗父親的母題是比較晚期的。原始思想中，如布農族的神話概念（其有許多的圖騰概念及人與野獸交合的故事，這些都是較原始的思想）並不會發生恥笑別人的父親是動物。總的來說，雖然布農族公主與狗結婚的神話是借來的，然而也有自己的特點，且與大陸南方的少數民族、日本沖繩島及台灣的其他幾個民族都同屬一個系統。

何廷瑞教授比較台灣的兩個族群有關此類型的神話，得出一項結論：此類神話大概都是從一個中心起源的，而不是由好幾個獨立的地方傳下來的。這個特定的中心，據何教授的看法是在中國大陸的南部，台灣的異文（variants）指sediq與ketagalan兩個族群，便是由那個中心傳播出來的（註27）。雖然我們現在所取用的材料比何教授多，但是我們的看法也是類似。這類的神話有兩個基本的類型，台灣此類的神話不一定是由那一類型爲中心而傳播的，但無疑的都是由大陸南方來的，因爲像布農族的神話中，就含有不少漢族民間故事的因素，如皇帝、狗撕掉通告及兵丁等。布農族的神話與排灣族的並不相同，排灣族的故事發生在創世時代，保存著原始神話的樣子較多；而布農族的神話可能較爲晚期且借自大陸。但是排灣族的這類神話在其關於人類起源的神話中，並非很流行，所以也有可能是排灣族故意把這個情節原始化了。

這類神話最早的記載見於東晉干寶的《搜神記》，南朝宋范曄所編的《後漢書》中也有所記載，皆屬於我們所分的第一類：狗帶來敵人領袖的頭，王依其宣告嫁女於狗。如果我們把二十世紀在大陸瑤、畲等族或日本沖繩島所採錄的口頭材料與一千六百年前所記錄的南蠻神話作一比較，可以看出神話的主要母題並沒有變形，這可證明文明不怎麼發達的少數民族或者如日本沖繩島一般位於較偏僻地區的文明民族，至今仍可以口頭流傳的方式，保存很古老的神話和傳說。

一般「少女與狗結婚」的神話，是以神話的方法來解釋民族本身一些與狗有關的來源或一些習俗與禁忌。如苗族，在此類神話所流傳的地區（部分苗族支系），便有崇拜狗父神母的習俗，他們也不食狗肉（註28）。布農族也有與狗有關的風俗，據「少女與狗結婚」神話的講述者全紹仁老人說，布農人從前多護狗，因爲狗是布農族人的始祖；同時他也指出狗幫助獵人狩獵，此可能也是與狗有關的風俗的來由之一。布農人禁吃狗肉，狗死了要哀悼牠三天，休息一天；另一位老人司文郎更說要休息七天（人死了要停止工作七天，狗與人的地位一樣）。布農人也禁忌殺狗，如果誤殺了狗也要哀悼，狗死了也要埋葬。全紹仁老人說狗是布農男人的始祖，這可能與他所講述的狗父神話有關係，也可能與布農故事中，男人與狗交換生殖器的細節有關。這些有關狗的習俗是值得我們注意的，希望先哲後進有人可以調查以狗糞爲始祖的神話其所流傳的布農族部落，看看那裡有關狗的習俗，是否有其獨特性？或者也與上述

所說的相同。同時要注意這個神話故事已有幾個人記錄發表，在台灣報紙或「山海文化雙月刊」(1994年，第7期）記錄的講述者都是全紹仁老先生。不知其他布農人，其他部落流行此故事否，此故事怎麼傳來到台灣也是一個問題。據筆者所知閩南人，客家人中，這個故事並不流行；有些人說福建來的也有些族人，是否他們從大陸帶來的也有可能。

【註釋】

1.郎嬰，〈槃瓠神話與日本犬婿型故事比較研究〉—「民間文學論壇」，1985，3期，頁66-70。

2.Ho Ting-jui（何廷瑞），*A. Compatative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, Taipei, The Orient Cultural Service, 1971, p.74-81。

3.同上，p.264。

4.同上，p.74-75；Montgomery J.B. -McGovern, *Among the Head Hunters of Formosa,* Boston, Small Maynard and Company Publishers, 1922, p.148 。

5.Egli H. *Mimiringan, Die Mythen und Mä rchen der Paiwan*〔排灣族神話與民間故事〕,Zürich, 1989, n.2, S.28-30。

6.Quack A. *Das Wort der Alten*〔老人的話〕,St. Augustin, 1981, S.293。

7.《中國少數民族文學》，中卷，頁793。

8.同註1，頁66-67。

9.同註2，p.264。

10.同上，p.265。

11.同註5，S.28。

12.同註2，p.265。

13.Propp V. Ja. *Morfologija skazki*〔民間故事形態學〕,Moscow, 1969, s.38.

14.同註7，頁793。

15.顧頡剛等編，《古史辨》，上海，1941，第7册，頁172；袁珂，《中國各民族宗教與神話大詞典》，成都，四川社會科學院出版社，1989，頁540。

16.陶陽、牟鍾秀，《中國神話》，上海文藝出版社，1990，頁274-275。

17.同註1，頁68。

18.同註2，p.259。

19.同上，頁265。

20.許世珍，〈台灣高山族的始祖創生傳說〉—「民族學研究所集刊」，1956，2期，頁173。

21.同上，頁174。

22.同註1，頁70。

23.同註2，p.258。

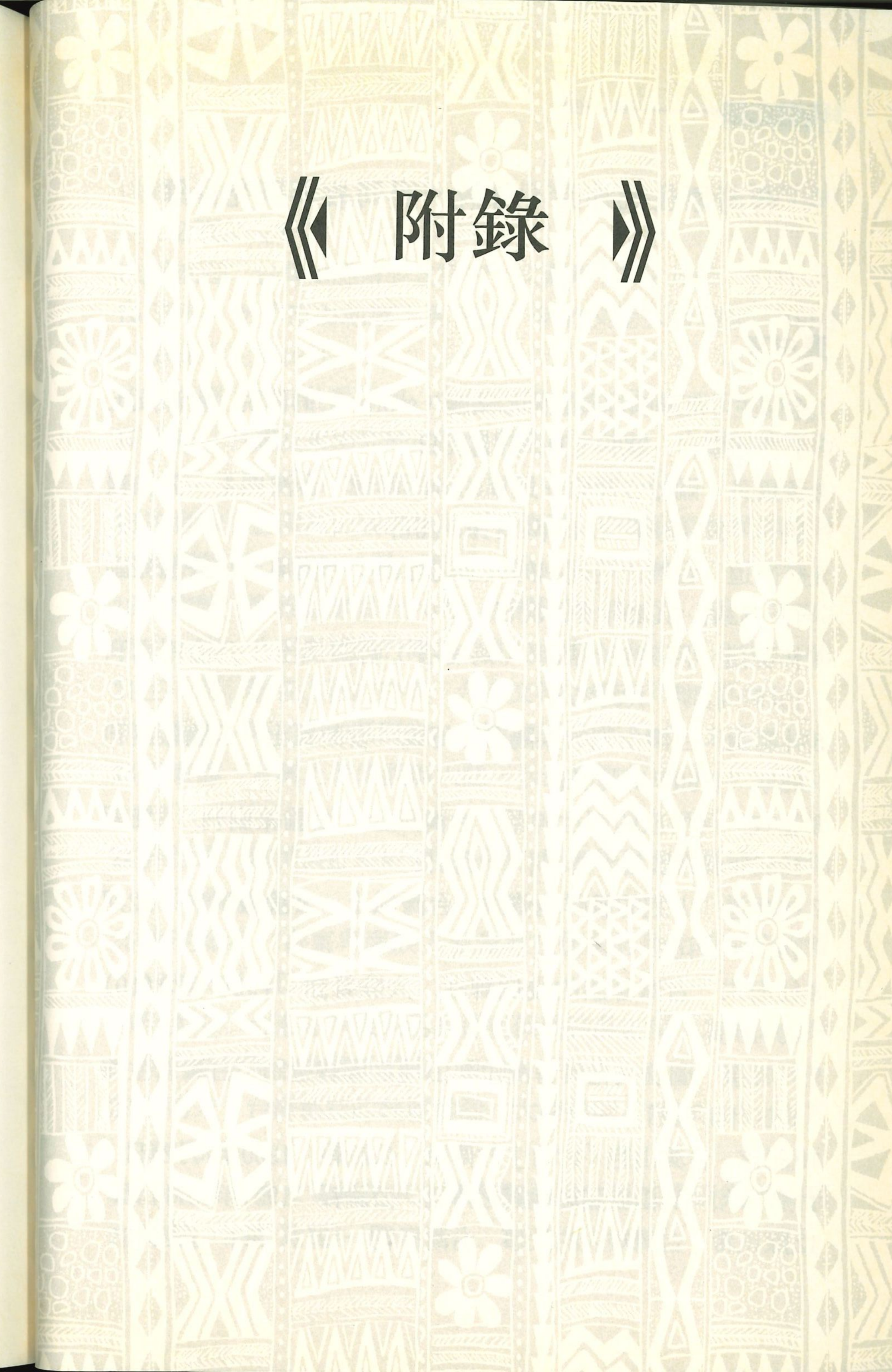
24.同上，p.267。

25.同註6，S.97。

26.同註1，p.69。

27.同註2，p.81。

28.張應和，＜狗父神母考略＞—「民族文學研究」，1991，3期，頁56。



《附錄》

台灣原住民神話、傳說、民間故事研究目錄

壹.中文

1.金關生　紅頭嶼耶美族關於蝎座（scorpio）的傳說　台灣風土　公論報副刊　8期　1948年6月28日

2.黃景良　關於台灣原住民族的神話傳說　台灣風土　公論報副刊　67-68期　1949年9月19，26日

3.林衡道　台灣山地同胞的人類起源說　台灣風土　公論報副刊　72期　1949年10月31日

4.林衡道　阿美族的故事（馬者者）台灣風土　公論報副刊　1949・82期　10月25日

5.林衡道　台灣山胞的太陽月亮傳說　台灣風土　公論報副刊　98期　1950年5月22日

6.龍衣　阿眉族的創世神話　台灣風土　公論報副刊　118期　1950年10月23日，120期，11月6日

7.林衡道　山胞的發祥地傳說　台灣風土　公論報副刊　82期　1950年1月6日

8.杜而未　台灣鄒族的幾個神話　大陸雜誌　1950年20(10)　20:10 頁4-7

9.何聯奎　圖騰文化與台灣中部山地之圖騰遺制　台灣新生報　1950年5月3日

10.龍衣　台灣山胞「射日」的傳說　公論報　1950年7月24日

11.曹永和　高山族關於地震之傳說　公論報　1951年12月14日

12.陳正希　台灣矮人的故事　台灣風物　1952　2:1　頁29-31

13.陳正希　台灣矮人的故事　台灣風物　1952　2:1　頁29-30　2:2 頁25-28

14..林衡道　台灣山胞傳說之研究　文獻專刊3:1 1952　3(1)

15.芝亭　新竹市山地族主要傳說　新竹文南大會通訊　1953　9月6日　頁10-13

16.王一剛　錫口社番口碑　台北文物　3:1　頁13　1954

17.李卉　台灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說　中國民族學報　1955　1期　頁173-206

18.許世珍　台灣高山族的始祖創生傳說　中央研究院民族學研究所集刊　1956　2期　頁163-191

19.孫家驥　泰雅族傳說十六則　台灣風物　1957　1期 頁7-12

20.王一剛　北部平埔族的傳說　臺北文物　1958　6:3 頁63-65

21.王一剛　觀音山社的口碑　台北文物　1958　7:1 頁114

22.杜而未　阿美族神話研究　大陸專誌　1958　6:12 頁14-20

23.孫家驥　台灣土著傳說與大陸　台灣風物　1959・9:1 頁1-12

24.許世珍　雅美族紅頭社傳說一則　民族學研究所集刊　1960　9期 頁285-298

25.本刊記者　台東卑南族人祖先遠在伏羲神農之前　公論報　1960　8月8日

26.阮大方　台東卑南族人祖先遠在伏羲神農之前　人類學研究隊有新發現—徵信新聞報　1960　8月8日

27.杜而未　台灣鄒族的幾個神話　大陸雜誌　1960・20:10 頁296-299

28.王崧興　馬太安阿美族之宗教與神話　民族學研究所集刊　1961　12期 頁107-178

29.林衡道　台灣土著民族射日神話之分析一附鮑克蘭（Inez de Beauclair）太陽神話在中國神話上之地位　民族學研究所集刊　（收入他的台灣土著民族的社會語文化　台北　聯經出版公司　1982）　1962　13期 頁99-132
30.李亦園　祖靈的庇蔭一南澳泰雅人超自然信仰研究　民族學研究所集刊　1962　14期　頁11-46
31.王崧興　馬太安阿美族的故事　中研院民族學研究所集刊　1962　14期 頁95-128
32.林衡立　創世神話之「行爲學」的研究一神話病原學創義　民族學研究所集刊　1962　14期　頁129-168
33.丁岐元　台灣山胞創世神話　民間知識　1962　248號　頁243
34.丁岐元　台灣高山族神話　民間知識　1963　254號
35.丁岐元　本省山胞神話雷電的故事　民間知識　1963　257號
36.李亦園　南澳泰雅族的神話傳說　民族學研究所集刊　1963　15期　頁97-135（收入他的台灣土著民族的社會與文化　台北　聯經出版公司　1982）
37.林衡道　山胞傳說研究指南　台灣風物　1963　13:4 頁3-7
38.陳國鈞　台灣土著社會始祖傳說　台北　幼獅書店　1964
39.龍寶麒　排灣族的創始神話　邊政學報　1964　3期 頁21-23
40.唐美君　民族學田野工作之翻譯問題與口傳文學之採集　考古人類學刊　1965　25-26期　頁61-76
41.陳春欽　向天湖賽夏族的故事　民族學研究所集刊　1966　21期　頁157-196
42.杜而未　排灣故事與神話　考古人類學刊　1969　33-34合刊　頁85-89

43.阮昌銳　三個噶瑪蘭族的故事　台灣風物　1970　20:1 頁38-41
44.畢長樸　高山族傈傈族與古代中國一古籍中的射日神話及其解說　台灣文獻　1970　21:4 頁46-51
45.義德　曹族的洪水傳說　中央日報　1970年1月30日
46黃師樵　卑南王的故事　臺北文獻　1973　25卷　頁1-4
47.鄭恆雄　神話中的變形:希臘及布農神話比較　中外文學　1974　3:6　頁88-103
48.許進雄　鹿皮與伏羲女媧的傳說（阿美神話）　大陸雜誌　1979　59:2　頁82-84
49.李明美　由太巴塱來的拓荒者一記阿美族高寮部落一位長老所述說的歷史與傳說　人類文化　12期 頁60-66　1979
50.陳國強　高山族神話傳說　福州　福建人民出版社　1980
51.劉斌雄　雅美族漁人社的始祖傳說　中央研究院民族學研究所集刊　1980　50期 頁111-169
52.陳國強　台灣高山族的神話傳說　民族文化　1981　3:6　頁6-8
53.張振發　鄒族山胞之傳說與禁忌　嘉義文獻　1981　12號　頁40-44
54.馬莉　台灣山地神話研究　中國文化大學　民族與華僑研究所碩士論文　1982　132頁
55.陳玉雲　台灣鄒族的幾個神話　史聯雜誌　1984　4期 頁81-84
56.杜而未　阿美族的故事與傳說　考古人類學刊　1984　44期　頁58-70

57.何廷瑞　台灣高山族神話傳說比較研究　民族文學研究　1985　3期　頁135-140
58.王熾文　介紹台灣土著的神話、傳說比較　民間文學　1985　1期　頁58
59.何廷瑞著王熾文譯　太陽的來歷　民間文學研究動態　1985　4-5合刊　頁27-31
60.許美智　古樓村排灣族琉璃珠的傳說與信仰　思與言　1985　23:2　頁9-24
61.思奇　試論高山族洪水神話的幾種型式　民間文學論壇　1986.　2期 頁51-58
62.思奇　高山族人類始祖神話初探　民族文學研究　1986　4期　頁90-95
63.機榮特　高雄縣木柵平埔族傳說與歌謠　台灣風物　1986　36:4　頁121-124
64.董雲霞　寫下流失中的雅美神話　中國時報　1986年10月13日
65.陳敏慧　從叙事形式看蘭嶼紅頭始祖傳說中的蛻變觀　民族學研究所集刊　1987　65期　頁133-193
66.施努來　雅美族的飛魚神話故事　台灣與世界　39期 頁66-69　1987
67.高英輝　洪水的故事　鄒季刊（Tsou adoana）　1987　1期　頁3-8
68.陳國強　人類來源和風俗習慣的神話傳說；生產、鬥爭和自然現象的神話傳說，動物和植物的神話傳說—收陳國強、林嘉煌合著　高山族文化　上海　學林出版社　1988　頁231-242

69.〔高山族〕文學藝術（神話，故事等）　高山族風俗志　北京　中央民族學院出版社　1988　頁131-146
70.高山族語言文學〔神話，民間故事研究文章附5個神話故事原文及中譯〕　北京　1988　中央民族學院出版社　頁203-389
71.杜而未　田埔阿美族婚喪與神話傳說　考古人類學刊　45期　頁6-19　1989
72.金榮華　人變山羊的故事及其它—卑南族民間故事研究　大陸雜誌　1989　78：5　頁13-15　又載...金榮華　台東卑南族口傳文學選　台北　中國文化大學　中文研究所　1989　頁193-202
73.鄭恆雄　從道家的觀點看漢族和布農族的變形神話　漢學研究　1990　8:1　頁751-761
74.周瑞玉　台灣鄒族的幾個神話　台糖通訊　1990　87:2 頁20-23
75.蔡鐵民　論高山族圖騰與祖靈崇拜的價值　民間文學論壇　1990.　2期　頁25-29
76.陳千武譯　台灣原住民的母語傳說　臺北　臺原出版社　1990
77.許功明　魯凱族好茶村「靈蛇」崇拜之信仰觀及藝術表現（三、靈神的神話分析）　許功明　魯凱族的文化與藝術　板橋　稻鄉出版社　1991　頁53-67
78.浦忠成　阿里山鄒族口傳文學概論　中外文學　1991　19:10　226期　頁61-78
80.林道生　卡利苦特・以瓦丹:奇密社阿美族的教育故事　東海岸評論　1991　39期　頁54

80.林道生　乘鯨到巴里桑:奇密社阿美族的教育故事　東海岸評論　1991　39期　頁52-53
81.許功明　排灣族古樓村頭目系統來源與承繼口傳　民族學研究所資料彙編　1991　4期　頁113-149
82.林道生　阿美族的口碑與傳說故事　東海岸評論　1991　41:48　頁51
83.多奧・尤給海　阿棟・尤帕斯　Pin'aras ke'na bnkis Tayal 泰雅爾族傳說故事精選篇　新竹縣　臺灣基督長老教會泰雅中會母語推行委員會　1991
84.林道生　布農族的口碑與傳說故事　東海岸評論　1992　42:54　頁57
85.胡台麗　「射日」的後裔—台灣原住民的源起與創生　中國時報　1992年5月15日
86.施努來　八代灣的神話　臺中　晨星出版社　1992
87.浦忠成　台灣原住民口傳文學試探　中國工商學報　1992　13卷 頁168-187
88.浦忠成　台灣原住民洪水神話探述　文學台灣　1992　4期　頁122-130
89.浦忠成　不敬粟女神的懲罰　民衆日報　1992年10月16日
90.李福清　台灣土著與漢族之民間文學　文學台灣　1994　10期　頁143-156
91.李福清　台灣原住民的神話　美國:金巴崙華文中學1993-1994年度畢業特刊　頁30-34
92.李福清　丟掉文字的故事　幼獅文藝　1993　6月號　頁55-58
93.田哲益　布農族的古老傳說　南投縣政府出版　1993

94.南投縣天主教山地服務研究社編　賽德克族神話故事　埔里:編者　1993
95.曾建次　卑南族知本部落口傳歷史及神話傳說　1993　山海文化創刊號　頁138-146
96.浦忠成　台灣鄒族的風土神話　臺北　臺原出版社　1993
97.張崇根　台灣少數民族的神話與傳說　中南民族學院學報（哲學社會科學版）　1994　1期　頁53-57
98.卑南族神話故事集錦　後山叢書(三)　台東縣立文化中心　1994
99.交通部觀光局東部海岸風景特定管理處編　阿美族神話故事　台東　觀光局東海岸　1994
100.簡美玲　阿美族起源神話與發祥傳說初探（兼論阿美族亞群的類緣關係）　台灣史研究　1994　1:2　頁86-128
101.曾建次　卑南族神話傳說中的人與自然—兼及原住民之文化調適　山海文化雙月刊　1994　6期　頁88-99
102.伊建中編　台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究　台北　內政部　1994
103.李武雄　布農傳說故事及早期生活習俗　南投縣　玉山國家公園出版社　1994
104.李福清　台灣布農族「人與星星結婚的故事」美國　金巴崙華文中學1994-1995年度畢業特刊　頁35-40
105.宋龍生　拉拉鄂斯族燬滅記—流行於卑南族南王系統之一則神話　台灣原住民史料彙編　台灣省文獻委員會編印　台北　正中書局　1995　頁249-275
106.李福清主編　和平縣泰雅族故事、歌謠集　台中縣立文化中心　1995

107.金榮華　台東大南村魯凱族口傳文學　台北　中國文化大學研究所　1995　頁99
108.巴蘇亞・博伊哲努（浦忠成）　台灣原住民的口傳文學　台北　常民文化　1996
109.李福清（Boris Riftin）　台灣土著民族與大陸南方諸族人類起源神話的比較研究　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心　1996　下册　頁539-564
110.浦忠成　西方文化對台灣原住民民間文學的影響　1996　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心　下册　頁565-579
111.李壬癸　台灣南島民族關於矮人的傳說　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心　1996　下册　頁579-604
112.陳茂泰　泰雅族與阿美族口語體現中的神話思維　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心下册　1996　頁605-636
113.謝繼昌　布農族神話傳說思維的探討　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心　1996　下册　頁637-650
114.王嵩山　阿里山鄒族的神話、歷史與社會實踐　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心　1996　下册　頁651-680
115.吳燕如、王維蘭　臺灣排灣人魔眼神話:與玻里尼西亞馬納信仰初步比較　中國神話與傳說學術研討會論文集　台北　漢學研究中心　1996　下册　頁681-692
116.李壬癸、何安篤　高雄縣南島語言　高雄縣政府　1997

117.巴蘇亞・博伊哲努（浦忠成）　庫巴之火　台中　晨星出版社　1997　254頁
118.金榮華　卑南族「啞女的故事」試探　金榮華　民間故事論集　台北　三民書局　1997　頁59-66
119.王瑞媛　巴則海族神話傳說研究　台灣大學人類學碩士論文（年代待考）

貳、外文:

1.Taylor G.　" Folk-lore of Aboriginal Formosa〔臺灣土著民族民間文學〕" ～*The Folk-lore Journal*　1887　n.5　p. 139-153
2.伊能嘉矩　台灣の土蕃に傳ふる小人の口碑に就いて　東京人類學會雜誌　1896　11（124）頁82
3.伊能嘉矩　臺灣に於ける蕃人の想像する矮人　東京人類學會雜誌　1898　13（149）頁427-429
4.伊能嘉矩　アタイヤル族の創世的口碑及び其變遷　東京人類學會雜誌　1898　14（152）頁55-59
5.鳥居龍藏　臺灣埔里社（霧社）蕃（東部有黥面蕃）の神話　東京人類學會雜誌　1901　16（180）　頁212-213
6.鳥居龍藏　臺灣に於ける小人の口碑　東京人類學會雜誌　1901　17（188）　頁75-76
7.鳥居龍藏　臺灣阿里山蕃の神話　臺灣協會會報　1902　50　頁31-34
8.鳥居龍藏　紅頭嶼土人の古傳　東洋學藝雜誌　1902　19（244）　頁44-47
9.伊能嘉矩　台灣土蕃の蛇につきての敬虔的觀念及び之に伴生する模樣の應用　東京人類學會雜誌　1906　21（10）頁373-

378
10.Y I生　臺灣の土蕃に傳ふる小人の口碑に就きて　東京人類學會雜誌　1906　22（249）　頁101-104
11.伊能嘉矩　地震の關する臺灣土蕃の傳說　東京人類學會雜誌　1906　21（241）　頁256-258
12.伊能嘉矩　臺灣の地震に關する傳說に就きて補記　東京人類學會雜誌　21（243）　頁367-368　1906
13.梅陰生　紅頭嶼の土蕃に傳ふる粟の神話　東京人類學會雜誌　1907　22（258）　頁516-517
14.鳥居龍藏　臺灣の小人はニグリートーなりしか　東京人類學會雜誌　1907　22（252）　頁215-219
15.伊能生　原狀を存すペイポ蕃族の火の神話　東京人類學會雜誌　1907　23（259）　頁38-39
16.伊能生　臺灣土蕃に傳ふる石器に就きての口碑　東京人類學會雜誌　1907　22（252）　頁240-245
17.伊能嘉矩　臺灣土蕃の地震に就きての想像　東京人類學會雜誌　1908　23（268）　頁390-391
18.伊能生　臺灣土蕃の口碑（1-6）　東京人類學會雜誌　1908　23（260）　頁50-54；1909　23:6(264)　頁219-224；23:8(266)　頁299-302；23:12(270)　頁459-462；24:2(272)　頁59-61；　1909　24:7(277)　頁258-260；1910　25(290)　頁305-307
19.森丑之助　臺灣黥面蕃のお伽噺＞（1-2）　東京人類學會雜誌　1909　24:10(280)　頁389-396；24:11(281)　頁440-443
20.山口雄三　臺灣蕃人雜話一束　東京人類學會雜誌　1910

25（287）　頁190-192
21.伊能生　臺灣土蕃の口碑　東京人類學會雜誌　1910　25（290）　頁305-307
22.伊能生　台蕃神話　人類學雜誌　1912　28:7　頁428-429
23.山田喜市　パイワン族のお伽噺　蕃界　1913　3　頁119-121
24.若松繁藏　コアジュフ溪　蕃界　1913　3　頁131-142
25.佐山融吉　臺灣の生蕃阿眉族の石碑　人類學雜誌　1914　29:4　頁164-165
26.佐山融吉　鯨に乘りて女護島に到りし話　1914　人類學雜誌　29:3　頁117-119
27.佐山融吉　諾册二尊の話に似たる臺灣蕃人阿眉族の口碑　人類學雜誌　1914　29:2　頁84-85
28.丙牛生　ブヌン族の傳說　臺灣時報　1914　52　頁29-32
29.丙牛生　ツオウ族の傳說　臺灣時報　1914　53　頁37-40
30.佐山融吉　臺灣の生蕃阿眉族の口碑　東京人類學會雜誌　1914　29:4　頁164-165
31.森丑之助　粟の種を奪ひ來る（台灣蕃人パイワン族の傳說）　人類學雜誌　1914　29:8　頁332-333
32.森丑之助　熊と豹の話（臺灣蕃人パイワン族の傳說）　人類學雜誌　1914　29:10(330)　頁417
33.森丑之助　穿山甲と猿（臺灣パイワン族の傳說）　人類學雜誌　1914　29:12(332)　頁497
34.森丑之助　生蕃の傳說　東洋時報　1914　頁184-185
35.森丑之助　犬の媒に結婚（臺灣パイワン族の傳說）　人類學雜誌　1915　30:1　頁30-31
36.森丑之助　リキリキ社（臺灣パイワン族）の傳說　人類學雜誌

1915　30:2　頁72
37.佐山融吉　臺灣紅頭嶼の口碑　人類學雜誌　1915　30:9:(341)　頁358-360
38.森丑之助　卑南社の祖先（臺灣蕃族の傳說）　人類學雜誌　1916　31:1　頁31-32
39.小島由道　ソウ族ツフヤ、タパン兩黨の戰鬥談　臺法月報　1916　11:9　頁133-136
40.小島由道　ソウ族ツフヤ、タパン兩黨の戰鬥談　臺法月報　1916　11:10　頁149-154;1918　12:1
41.丙牛生　土器に因むパイワン族神話の一例　臺灣時報　1916　84
42.丙牛生　蕃俗百話　臺灣時報　1916　84　頁16-20
43.伊能嘉矩　マーヤ傳說臺灣土蕃の口碑は就きて　人類學雜誌　1917　32:2(358)　頁41-45
44.小島由道　ソウ族ツフヤ、タパン兩黨の戰鬥談　臺法月報　1918　12:1　頁73-82
45.伊能嘉矩　臺灣省傳說に顯はれたる　日臺の連鎖　1918
46.入江曉風　神話，臺灣生蕃人物語　大阪　1920
47.仲宗根泉月　蕃人の童話　臺灣教育　1921　232　頁48-50
48.可行子　生蕃の神話　臺灣時報　1922　34　頁58-59
49.川上沈思　臺灣蕃人の傳說　臺灣警察協會雜誌　1922　64　頁27-32
50.西岡英夫　童話を通じて觀たる臺灣　臺灣教育　1922　245　頁47-50
51.西岡英夫　童話を通じて觀たる臺灣　臺灣教育　1922　246　頁42-47

52.西岡英夫　童話を通じて觀たる臺灣　臺灣教育　1922　247　頁30-34
53.佐山融吉、大西吉壽　生蕃傳說集　臺北　杉田重藏書店　1923　782頁
54.秋澤烏川　傳說の高砂族(一)　臺灣警察協會雜誌　1924　87　頁61-70
55.秋澤烏川　傳說の高砂族(二)　臺灣警察協會雜誌　1924　88　頁69-78
56.秋澤烏川　傳說の高砂族(三)　臺灣警察協會雜誌　1924　89　頁66-74
57.秋澤烏川　傳說の高砂族(四)　臺灣警察協會雜誌　1924　90　頁46-54　1924
58.秋澤烏川　傳說の高砂族(五)　臺灣警察協會雜誌　1924　91　頁41-50
59.佐山融吉　高砂族の雷神と蛇　人類學雜誌　1925　40:9(455)　頁335-337
60.佐山融吉　高砂族の雷神と蛇　人類學雜誌　1925　40:10(456)　頁385-387
61.佐山融吉　傳說も土俗　人類學雜誌　1926　41:1　頁33-34
62.佐藤豐明　アミ蕃族に於ける巨石文化民族の傳說　臺灣教育　1926　292　頁57-59
63.山根勇藏　我ガ古史籍の記載と臺灣蕃族の傳說(一)　臺灣警察協會雜誌　1927　123　頁81-87
64.山根勇藏　我ガ古史籍の記載と臺灣蕃族の傳說(二)　臺灣警察協會雜誌　1927　124　頁47-54
65山根勇藏　我ガ古史籍の記載と臺灣蕃族の傳說(三)　臺灣警

察協會雜誌　1927　125　頁35-48
66.小泉鐵　アミ族の發祥傳說と祭祀の一例　宗教研究（新）1928　6:6　頁117-128
67.小泉鐵　カリアーアミ族寄密社　民俗學　1929　1:3　頁188
68.淀の超風　蕃人の今昔物語　臺灣警察協會雜誌　1929　146　頁133-138
69.田中吉藏　カキタアン宗家を中心としたる阿眉族の口碑　臺灣時報　1930　5月八日　130　頁76-90
70.田中吉藏　カキタアン宗家を中心としたる阿眉族の口碑　臺灣時報　1930　5月九日　129　頁62-69
71.瀨野尾寧・鈴木質　蕃人童話傳說選集　臺灣警察協會臺北之部　1930
72.Scheerer O.　Sagen der Atayalen auf Formosa〔臺灣泰雅族傳說〕　*Zeitschrif für Eingeborenen-sprachen,* Jahrgang XXI　1930-1931　S. 81-215；Jahrgang XXII　1932　S.1-71
73.中島眞澄　花蓮港壽　南方土俗　1931　1:3　頁95-107
74.速水家彥　宜蘭雜記　南方土俗　1931　1:3　頁118-123
75.岡田謙、馬淵東一　ルフト蕃族移住の話　南方土俗　1931　1:2　頁122-130
76.笹尾宗晴　小人（シヤゾソ）傳說　南方土俗　1:2　頁83-88
77.宮本延人　加走灣頭の熟蕃　南方土俗　1931　1:2　頁135-136
78.宮本延人　加禮宛の傳承二三　南方土俗　1931　1:2　頁131-132
79.若林修二　ボンボン社の口碑　南方土俗　1931　1:2　頁149-150

80.馬淵東一　サナサイと加禮宛　南方土俗　1931　1:1　頁79-80
81.馬淵東一　研海地方に於ける先住民の話　南方土俗　1931　1:3　頁87-94
82.淺井惠倫　臺灣蕃族民俗資料（一）　民俗學　1931　3:1　頁　53-54
83.馬淵東一　パイワン族に於ける邪視の例其它　南方土俗　1932　2:1　頁55-59
84.鹿野忠雄　臺灣島に於ける小人居住の傳說　人類學雜誌　1932　47:3　頁103-116
85.羽根田盛　パイワン族の傳說　理蕃の友　1932　1:11　頁4-5
86.笹尾宗晴　ブヌンの土俗二、三　南方土俗　1933　2:4　頁28-29
87.グス　タリリク社及カツリン社祖先傳說　南方土俗　1933　2:2　頁73-75
88.石坂莊作　ケエタガナン族渡來の口碑と作豚並びに作田に就て　南方土俗　1933　2:3　頁13-18
89.宮本延人　紅頭嶼アミ族の話　南方土俗　1933　2:2　頁47-53
90.鈴木作太郎　蕃人の口碑傳說——鈴木作太郎　臺灣の蕃族研究　1933　台北　台灣史籍刊行會　頁114-168（臺北南天書局復刊版，1988）
91.古野淸人　高砂族の巫女に關する資料——パイワン族とアタヤル族とに於ける　宗教研究　1934　新11:2　頁93-106
92.岡田謙　ツオウ族と星　科學の臺灣　1934　2:3　頁14

93.橫尾生　ブヌン族の繪曆　理蕃の友　1934　11
94.山下喜一　臺灣蕃人の神話　鄉土藝術　1934　4:3
95.田中敬　臺灣生蕃の傳說　旅と傳說　1934　8　頁6-8
96.ドルメン　高砂族の傳說三篇完成　人類學雜誌　1935　4:4　頁54
97.小林保祥　パイワン族の傳說　人類學雜誌　1935　4:3；4:4；4:5
98.石坂莊作　金包里の傳說ニフシフ　南方土俗　1935　3:4　頁39-42
99.小川尙義、淺井惠倫編　原語による臺灣高砂族傳說集　The *Myth and Tradition of the Formosan Native Tribes (Text and Notes)*　臺北帝國大學語言學研究室　臺北　1935　書評：洞　史觀　1936　10　頁109-111
100.鈴木讓號　高砂族に於ける靈魂觀に就いて　民族學研究　1936　2:4
101.寺澤生　ブヌン族隱語の研究に就いて　南方土俗　1938　4:4　頁18-22
102.增田福太郎　ブヌン族卓社蕃の神靈及タブーに就いて　台法月報　1938　32:5　頁19-29
103.橫尾生　續ブヌン族の繪曆に就いて（上）　理蕃の友　1938　1（下）　1938　2
104.MA生　ブヌンの傳說片片　理蕃の友　1938　3　頁7
105.小川尙義　タロコの傳說　臺灣總督府博物館創立三十週年紀念論文集　1939　頁165-175
106.Re A. del.　Some Creation Myths of the Formosan Aborigines〔台灣土著族一些人類起源神話〕　*El Marco Polo,* 1940, December, v. 11, n. 6, p. 83-104

107.酒井迪　蛇と高砂族　臺灣地方行政　1941　7:1　頁102-106
108.金子總平　高砂族の熊傳承と狩祠　ツオウ、ブヌン、パイワン族を中心とする資料　國學院雜誌　1942　48:5　頁72-77
109.金子總平　高砂族の熊祭　ツオウ、ブヌン、パイワン族を中心とする資料　民族學研究　1942　新8:1　頁73-82
110.金子總平　高砂動物民俗傳承採訪記　民族學研究　1944　新　1:5　頁17-36
111.Norbeck E.　Folklore of the Atayal of Formosa and the Mountain Tribes of Luzon〔台灣泰雅族與呂宋島山地民族民間文學比較研究〕　Museum of Anthropology, University of Michigan, *Anthropological Papers,* 1950, n. 5, pp.1-44
112.Re A. del.　*Creation Myths of the Formosan Natives*〔臺灣原住民創世神話〕　Tokyo, The Hokuseido Press, 1951。Rev.:竹中信常　宗教文化　1951　7:10　頁78-80
113.馬淵東一　沖繩と台灣一傳承における關連と無關連　民間傳承　1953　16:9又收馬淵東一著作集　東京　社會思想社　1974　卷2　頁493-501
114.Chen Chi-lu Coe M. D. An Investigation of Ami Religion〔阿美族信仰研究〕臺灣博物館（專號）1954　7:3-4　p.249-262
115.Boyer G.　*Le'gende Amitsu*〔阿美族傳說〕　Hualien　1955　51p
116.Coe M.D.　Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa〔臺

中布農人之薩滿教〕*Ethnos* 1955 v.20, n.4 p.180-198

117.Kaneko E. Totenausrichtung und Besiedlungsgeschichte bei den Bergstammen von Formosa 〔臺灣山地民族的葬禮與定居歷史研究〕 Wienervö*lkerkü ndlische Mitteilungen* 1957 Bd. 5, n.2, S.102-126

118.Beauclair I. de. Die Religion der Yami auf Botel Tabago〔蘭嶼雅美人之信仰〕*Sociologus* 1959 v.9,n.1 p.12-23; Idem:Beauclair I. de. *Ethnographic Studies. The Collected Papers,* Taipei SMC南天書局 1986 p.106-116

119.Beauclair I. de Three Genealogical Stories from Botel Tabago: a Contribution to the Folklore of the Yami（蘭嶼島之三個世系故事：雅美族民間文學之文獻）民族學研究所集刊 1959 7期 p.105-140

120.Kaneko E. Some Aspects of Atayal Religion and their Impact on Atayal Culture〔泰雅信仰的一些方面及其與泰雅文化衝擊〕 *Proceedings of the 9th International Congress for the History of Religions 1959* Tokyo 1960 p.33-38

121.Tu Er-wei杜而未 A Contribution to the Mythology of the Tsou, Formosa〔臺灣鄒族神話一些貢獻〕*Anthropos* 1959 Bd.54 n.3-4 S.536-541

121甲 國分直一 烏鬼蕃傳說とその遺跡 農林省水產講習所研究報告（人文科學篇）1962 7號 頁37-39

122.Ho Ting-jui 何廷瑞 East Asian Themes in Folktales of the Formosan Aborigines〔臺灣原住民傳說中的東亞題目〕*Asian Folklore Studies* 1964 v.23, n.2 p.35-47

123.Mabuchi Toichi 馬淵東一 Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Area of Eastern and Southeastern Asia（東亞及東南亞海島穀類來源之傳說）*Asian Folklore Studies* 1964 v.23 n.1 p.1-92.Idem:Mabuchi Toichi, *Ethnology of the Southwestern Pacific.:The Ryukyus-Taiwan Insular Southeast Asia*（西南大平洋民族研究）, Taipei, The Orient Cultural Center 1974 p.65-160

124.Pache A. *Die religiö sen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstä mme* 〔臺灣山地民族神話中的宗教概念〕 Studia Instituti Anthropos v.19 Wien-Mödling Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel 1964 XV+271S. Rev.: Mabuchi Toichi *Bijdragen tot de taal-Landen Volkenkunde* v.125,n.2 p.279-285；Idem:Mabuchi Taichi Ethnology of the Southwestern Pacific p.249-255. Elder M. *Asian Folklore Studies* 1965 v.24,n.1 p.156-159；Stein R.A. *T' oung Pao* 1965 v.52,n.1-3p.225-227； Feifel E. *Monumenta Serica* 1966 v.24 p.484-489； Sima J. *Archiv orientalni* 1966 v.34 p.612-616； Kaneko E. *American Anthropologist* 1966 v.68 n.1 p.243-245.

125.Ferrell R. Myths of the Tsou〔鄒神話〕民族學研究所集刊 1966 22期 p.169-181.

126.Schröder D. Die Puyuma von Katipol (Taiwan) und ihre Religion 〔卑南族知本社人及其信仰〕 *Anthropos* 1966 Bd.61 S.267-293.Idem in English:The Puyuma of Katipol (Taiwan) and their Religion. 臺灣大學考古人類學刊 1967 29-30期 p.11-39

127.Pache A. Megalithisches in den Mythen der formosanischen

Bergstamme〔臺灣山地民族神話中的巨石〕*Annali del Pontificio Museo Missionario Ethnologico* 1968 v.32 p.93-125.

128.Schröder D. Zum Hochgottglauben der Puyuma von Katipol (Taiwan)〔臺灣卑南族知本社人上帝概念〕*Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburstag von P.W. Schmidt,* Studia Instituti Anthropos, Bd. 21, St. Augustin 1968 S.323-361.

129.Duris A. *O Kimasl no matoasai to nano lalegawan no tamdao. Légende Amitsu sur l' origine des hommes*〔阿美族人類起源傳說〕(Mimeograph), Fuyuan-Hualien 1969 45p

130Beauclair I. de. The Geneaiogical Stories from Botel Tabago〔蘭嶼島之世系傳說〕 Beauclair I. de, *Studies on Botel Tabago and Yap* Taipei The Orient Cultural Service 1971 p.65-102

131.Jeng Heng-hsiun 鄭恆雄 Metamorphosis in Mythology: a Comparative Study of Greek and Bunun Mythologies 〔神話的變形：希臘及布農神話比較〕 *Tamkang Review* 1971-1972 v.Ⅱ n.2-v.Ⅲ n.1 p.329-343

132.Kaneko E. Die Religionen der Altvölker Taiwans 臺灣原住民之信仰 *Die Religionen der Menschheit* Stuttgart 1972 Bd. 23. S. 248-289.

133.Ho Ting-jui 何廷瑞 *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines* 臺灣土著的神話、傳說比較研究 Asian Folklore and Social Life Monographs v.XVⅢ 亞洲民俗社會生活專刊 第十八輯 Taipei The Orient Cultural Service 1971 338p.Rev: Yen A. *Journal of the American Oriental Society* 1973 v.43 p.646-647

134.Tu Er-wei杜而未 Some Tales and Myths of the Paiwan〔排灣一些神話傳說〕國立臺灣大學考古人類學刊 1973 33-34期 頁85-89

135.Chiu Chi-chien丘其謙 Some Kingship Aspects of Bunun Myth〔從布農神話看親屬結構〕 政治大學民族社會學報 1975 13 p.9-29

135甲 陳國鈞（熊谷治〔譯〕高砂族の始祖傳說 1 アミ族：クスンとマダピラポ えとのす 1974 1號 頁74

136.Li Paul Jen-Kuei 李壬癸 *Rukai Texts* 魯凱語料 台北 中央研究院歷史語言研究所專刊之六十四之二 1975

136甲 .陳國鈞（熊谷治〔譯〕）高砂族の始祖傳說 2 ルカイ族：二つの太陽の物語 えとのす 1975 2號 頁90

137.Bischofberger O. *Heil und Unheil, Gebete und Riten der Amis von Formosa* 〔幸與不幸：阿美族的祈禱與其儀式〕Studia ethnographica Friburgenia Bd.5 Freiburg, Umversität Verlag 1976 Rev.: E.M. *Asian Folklore Studies* 1977 v.36,n.1 p.151-152

138.Bareigts A. *Les principaux mythès de l'ethnie Amis* 〔阿美族起源神話〕 Hualien-Fengpin 1976 v.Ⅰ. 200p；1987 v.Ⅱ 210p.；1990 v.Ⅲ 222p:1990 v.Ⅳ 210p.；1992 Ⅱ 380p.；1993 v.Ⅵ .200p

139.森口恒一 クヴァラン族，その現在て歷史 1977 季刊人類學 8:2 頁184-207

140.Chigrinskij M.O nekotorykh predanijakh aborigenov Taiwanja〔台灣原住民一些傳說論〕 *Teoreticheskie problemy*

izuchenjia literatur Dal'nego Vostoka Moscow 1980 chast' 2 s.270-275

141.Kim Kwang-ok Myths and Legends 〔賽德克族Taroko部落神話與傳說〕Kim Kwang-ok, *The Taroko and their Belief System* Ph.D. Dissertation Oxford 1980.

141甲 .山中登・パイワン族の神話・傳說（上，下）どるめん 1980 27號 頁46-60

142.岡田榮照 臺灣の開拓神について・宗教研究 1981 54:3 頁48-49.

143Quack A. (Hrsg.) *Das Wort der Alten. Erzählungen zur Geschihte der Pujuma von Katipol (Taiwan)* 〔老人的話：台灣卑南族歷史傳說〕 Gesammelt von D. Schröder und P. Veil, Collectanea Instituti Anthropos v.12 St. Augustin Haus Völker und Kulturen Anthropos-Institut 1981 269 S.

144.Egli H. *Das Schlangensymbol* 〔蛇之象徵〕 Olten 1982.

145.Chigrinskij M. O nekotorykh predanijakh pinpu〔平埔族一些傳說論〕*Teoreticheskie problemy isuchenija literatur Dal'nego Vostoka,Tezisy 10 nauchnoj konferentsii* Moscow 1982 chast' 2 p.281-285

146.Levi J. Dong Yong le pieux et le mythe formosan de l' origine des singes 〔孝子董永與臺灣原住民猴子來源神話〕 Journal asiatique 1984 n.1-2 p.83-132.

147.Quack A. *Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen?*（女神父，女醫,女巫?）Collectanea Instituti Anthropos Bd.32 Berlin, Dietrich Reimer Verlag 1985 168 S. Rev.: Dahl O.Ch.*Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 1987 v.50,n.2 p.412-413,.Kaneko E .*Asien Folklore Studies* v.45, n.1 p.143-145.

148.Rocher A. *Mythes indigenes de Taiwan*〔臺灣土著族神話 1968〕p.206 （traduction en fransais des pages 37 a 400 du: 小川尚義,淺井惠倫 原語による臺灣高砂族傳說集）.

149.Beauclair I. de., Kaneko E. Götter und Mythen der Yami〔雅美族的神與神話〕*Wörterbuch der Mythologie,* Hrsg E. Schmalzriedt, .H. W. Haussig, Stuttgart, Klett 1987 Bd. IV S. 372-384

150.Kaneko E. Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans〔臺灣少數民族神話介紹〕*Wörterbuch der Mythologie* Hrsg. E. Schmalzriedt, H. W. Haussig, Stuttgart, Klett 1987 Bd. IV. S.215-371

151.Bischof-Okubo Yukiko *Übernatürliche Wesen im Glauben der Altvölker Taiwans (Supernatual beings in the belief of Formosan Aborigines)* 〔臺灣原住民信仰神奇本質〕 Europaische Hochschulschriften Reihe XIX ,Abt.B Ethnologie Bd.17 Frankfurt/M., Verlag Peter Lang 1989 248 S. Rev.: Hollmann Th.O. *Asian Folklore Studies* 1992 v.50,n.2 p.373-374. Kaneko E. *Anthropos* 1990 Bd.85 S..578

152.Eghi H. *Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Feren Ostens (Mirimiringan:Myths and folktales of the Paiwan. The early World View of the Far East)* （老人之話：排灣族神話與民間故事，遠東早期的世界地圖）Zürich, Verlag Die Waage 1989 .436S Rev.: Kaneko E. Asian Folklore Studies 1990 v.49,n.2 p.340-342

153.Benedek Dezsö. *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore*〔祖先之歌：巴士海峽民間文學比較研究）Taipei, SMC Publishing Inc., 南天書局 1991 .642 p

154.Huan Tung-chiou（黃東秋）〔Ami〕Myth 阿美族語言民俗專題研究 台北文鶴出版有限公司 p.14-36（ami and english） 1991

155.淸水純 クヴァラン族の昔話 ふおるもさ 1993 4號 頁33-37

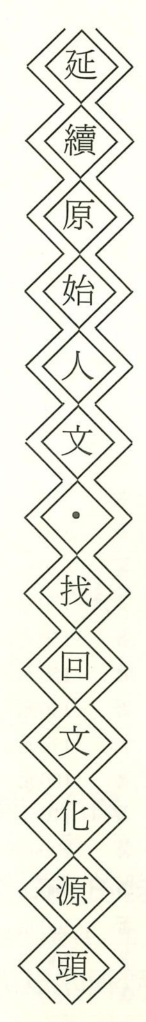
156.淸水純 クヴァラン族の傳說——未公開資料の解析 Legends of the Kvalan：And Analysis of Some Unpublished Data——研究紀要（日本大學經濟研究會） 1994 18號 頁51-76

157.Jeng Heng-hsung 鄭恆雄 Two Discourse Models for Analyzing a Bunun Story〔布農故事中的兩種講述模型〕*Seventh International Conference on Austronesian Linguistics,* Leiden University 1994

158.淸水純 クヴァラン族、トルビアワン族の傳承 〔Kavalan人的傳承〕 台灣原住民研究 日本順益台灣原住民研究會編 1996 1號 頁193-198

159.Parnikel B. Taiwanese Incest Myth and their possible Western Malayo-Polynesian Derivatives〔台灣兄妹結婚神話及其馬來亞—玻里尼西亞西部來源〕*Symposium on Cultural as well as Biological Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia,* Institute of Ethnology, Academia Sinica 中央研究院民族學研究所 1996 p.14

台灣原住民系列……



原住民系列26

從神話到鬼話

著者　李福清（B.Riftin）
文字編輯　江侑蓮
美術編輯　林姿秀

發行人　陳銘民
發行所　晨星出版社
台中市工業區30路1號
TEL:(04)3595820　FAX:(04)3595493
郵政劃撥：02319825
行政院新聞局局版台業字第2500號
法律顧問　甘龍強 律師
印刷　耀隆印刷廠
初版　中華民國87年1月30日

總經銷　知己有限公司
〈台北公司〉台北市羅斯福路二段79號4F之9
TEL:(02)3672044　FAX:(02)3635741
〈台中公司〉台中市工業區30路1號
TEL:(04)3595819　FAX:(04)3595493

定價280元
（缺頁或破損的書，請寄回更換）
ISBN 957-583-596-4
Published by Morning Star Publisher Inc.
Printed in Taiwan

國立中央圖書館出版品預行編目資料

從神話到鬼話 From Myths to Ghost Stories／李福清（B.Riftin）著.－－初版.－－臺中市：晨星發行；臺北市：知己總經銷，民87

面； 公分.－－（原住民系列；26）

ISBN 957-583-596-4（平裝）

1.神話-中國-比較研究

282.07 86010622